CHAPITRE 5

LES « DISCOURS A LA NATION ALLEMANDE »

Iéna, 1806 — cette date fatidique marque un tournant décisif dans l'histoire de l'Allemagne. Elle trace une ligne de démarcation nette entre deux Allemagnes, entre deux régimes de la pensée allemande.

Pour l'Allemagne rationaliste du XVIII[e] siècle la notion de nationalité manquait de tout contenu positif. Elle s'obtenait par simple fractionnement de la notion d'humanité, à laquelle elle était rattachée par le même lien logique d'inclusion qui relie l'espèce au genre. Il en était de la politique comme de la religion : les religions positives n'apparaissaient au philosophe que comme des spécifications, comme des manifestations historiques plus étroites, comme des révélations partielles et imparfaites d'une religion naturelle et universelle. Ce qui intéressait le philosophe du XVIII[e] siècle dans la nation, c'était uniquement « l'Etat » représenté par le monarque. Il en trouvait l'expression philosophique la plus parfaite dans le « despotisme éclairé ». L'Etat est un mécanisme savant auquel une bureaucratie autoritaire communique l'impulsion venue d'un moteur central. C'est précisément parce que l'*Aufklärung* concevait la société politique sous les espèces d'un système ou d'un mécanisme rationnel qu'elle faisait appel au pouvoir despotique. Le Prince est une Providence rationnelle. Il est l'Horloger qui a monté le mécanisme, tout au moins qui en met en branle les rouages, en règle le fonctionnement, en corrige les imperfections. S'il est « éclairé », c'est-à-dire philosophe, il ne songera qu'à assu-

rer le bonheur de son peuple et octroiera à ses sujets la seule liberté qui intéresse vraiment le philosophe : la liberté de pensée. Il importe donc pour le bien de l'Etat que la philosophie soit assise sur le trône, ou que tout au moins le monarque ait des philosophes pour éducateurs et pour conseillers. Le modèle de ces despotes éclairés existe ; il a nom Frédéric II. A l'enthousiasme que suscitaient les victoires du roi de Prusse s'ajoutait le prestige qui s'attachait à la personne du Roi-Philosophe, qui avait su faire de Berlin le foyer de l'*Aufklärung*, la « Cité-Lumière ».

Il est vrai que l'Etat humaniste faisait une part plus large à la liberté et à la valeur de l'individu. Pour Schiller, comme pour Guillaume de Humboldt (qui dans son traité sur les *Limites de l'action de l'Etat* a formulé cette doctrine de l'Etat humaniste), ce qui importe avant tout, ce n'est plus le bonheur des peuples ; c'est la « culture » des individus, c'est-à-dire la diversité des formes individuelles et le développement le plus grand possible accordé au libre jeu des originalités créatrices. Telle est la thèse du libéralisme classique. Un certain antagonisme se dessine même ici entre l'Etat — qui tend à uniformiser le type humain, à asservir l'individu à une fonction utile ou à une fin politique — et à la culture, qui s'attache surtout à dégager la spontanéité formative et créatrice des individus et à diversifier le plus possible leurs formes d'activité. Sans doute l'Etat répond à une nécessité de fer. Il est un mal nécessaire — *ein Notstaat* — c'est-à-dire un pourvoyeur indispensable d'ordre et de sécurité. Mais il importe de tracer « des limites à son action », afin de laisser le champ libre aux initiatives individuelles ainsi qu'à toutes les formes d'association libre.

Le symbole de cet Etat humaniste a été en Allemagne Weimar, où, grâce à la libéralité d'un Mécène clairvoyant et généreux, se sont rencontrés les plus grands génies du siècle. Ce qui attache Gœthe au duché de Weimar et à son maître, le duc Charles-Auguste, c'est un lien de reconnaissance toute personnelle. Ne lui demandez pas de s'échauffer pour la « nation » allemande. Où la trouverait-il ? En dehors de son petit duché il ne connaît que l'Humanité qui lui paraît bien plus intéressante à Rome, ou à Paris, qu'à Berlin. Seul compte le niveau de la culture. « C'est une chose

singulière que la haine nationale, expliquait-il à son ami Eckermann. Ce sentiment, vous le rencontrez d'autant plus tenace et d'autant plus violent que vous descendez à un niveau de culture plus bas. Mais il y a un degré supérieur où il disparaît complètement, où vous vous trouvez pour ainsi dire au-dessus des nations, où vous ressentez un événement, heureux ou malheureux, qui arrive au peuple voisin, tout comme s'il se produisait dans votre propre pays. Ce niveau supérieur de culture répondait à ma nature intime et pour m'y élever je n'ai pas attendu d'avoir soixante ans ». Pour un parfait humaniste comme Gœthe, il y a en définitive antagonisme entre « nationalisme » et « culture ».

Mais après Iéna, voici un ton tout nouveau. C'est l'éclosion soudaine de ce « nationalisme » allemand qui va changer le caractère et les mœurs de l'Allemagne et jeter dans le monde des revendications jusqu'alors inconnues. Tout l'effort de certains historiens, littérateurs, philosophes, linguistes, voire même artistes et savants de l'Allemagne du XIX[e] siècle tendra désormais à définir le caractère allemand dans son opposition avec le reste de l'humanité, et à déposer dans l'âme de tous les Allemands un fonds commun de croyances, d'aspirations, de revendications, bref une *Idée de l'Allemagne* qui se résumera dans cette affirmation : « Nous sommes le Peuple élu, le Peuple de l'Avenir ; nous sommes la conscience supérieure de l'humanité ».

Si brusque qu'ait été cette transformation, il est cependant une courte période intermédiaire où s'établit la transition entre l'idéalisme humaniste et cosmopolite du XVIII[e] siècle et la nouvelle pensée nationaliste et impérialiste. Dans un poème peu connu de Schiller, intitulé *La Grandeur allemande*, composé en 1801, on trouverait déjà un prélude aux Discours de Fichte. Ce qui constitue cette Grandeur allemande, dit le poète, c'est précisément le dénuement actuel du peuple allemand, le fait que sa grandeur réside uniquement dans sa culture et dans le caractère moral de la nation, choses qui ne dépendent aucunement de sa destinée politique. L'esprit allemand est le seul pour qui « les choses saintes existent ». Seul il communique avec l'Esprit de l'Univers qui l'a élu pour travailler à l'œuvre impérissable de la culture. Alors que l'Anglais ne cherche que la richesse, alors

que le Français n'est épris que de vaine gloire, l'Allemand, lui, a été appelé à réaliser l'humanité intégrale. « Chaque peuple, dit encore le poète, a sa journée dans l'histoire. La journée allemande sera la moisson de tous les siècles écoulés. » Ainsi se trouve déjà esquissé le motif fondamental de la *prédestination allemande*. Par un glissement imperceptible on passera de l'Allemagne humaniste à l'Allemagne pangermaniste.

C'est avec les *Discours à la Nation allemande* prononcés au lendemain d'Iéna, pendant l'hiver 1807-1808, dans les salles de l'Académie de Berlin, que nous assistons au premier « réveil » du nationalisme allemand. Berlin était occupé par les troupes de Napoléon. Plus d'une fois, pendant que le philosophe haranguait son auditoire, le roulement des tambours français qui défilaient dans les rues couvrit la voix de l'orateur. L'Empereur avait ses mouchards partout. Il avait fait fusiller un libraire de Nuremberg, Palm, pour une manifestation bien moins grave. Il dédaigna ce chétif idéologue. En quoi il se trompa d'ailleurs lourdement. L'Idée allemande, pour la première fois lancée dans le monde par cet illuminé, allait éveiller des échos à des profondeurs insoupçonnées et fanatiser tout un peuple.

Ce que Fichte apportait en effet à son auditoire, c'était moins encore un appel au patriotisme qu'une foi religieuse nouvelle. Lui-même a rattaché sa prédication nationale à la prédication du grand Réformateur allemand, Luther. Car ce que Luther avait préparé, peut-être à son insu, c'était le grand schisme de la conscience germanique qui oppose sa foi particulière allemande, comme principe de régénération, à un monde corrompu. Il se produit chez Fichte un renversement analogue. L'individualité, le Moi allemand ne dérive pas de l'universalité ; mais inversement, c'est ce Moi qui engendre l'universalité ; il est la réalité première qui promulgue les lois et crée les valeurs qui s'imposent ensuite à l'humanité. Ainsi le Moi allemand, seul en possession des promesses de la Vie éternelle, pourra dire aux autres peuples de la terre : « Vous êtes des idolâtres, des corrompus, des dégénérés ! Nous seuls sommes le Peuple vivant. Nous sommes le Peuple primitif, le vrai Peuple de Dieu ». C'est

sur cette prétention initiale, sur cette affirmation fondamentale, que s'échafaudent les *Discours à la Nation allemande*.

Ici encore nous voyons s'établir une transition, et le nationalisme allemand de 1807 parle parfois encore, à s'y méprendre, le langage du cosmopolite de 1804. Lorsqu'il dit : le peuple allemand est le Peuple primitif *(das Urvolk)*, il n'entend point avancer par là que ce peuple est « antérieur », historiquement, aux autres. Il entend dire que, « pur » de tout alliage historique, il n'est pas un produit dérivé, né de la civilisation, de l'histoire, mais un postulat éternel de la Raison, un principe métaphysique. Les Allemands sont le Peuple absolu, celui qui existe « en soi » — Fichte dit : « le Peuple tout court » *(das Volk schlechtweg)*, c'est-à-dire qui ne tire pas sa réalité de l'histoire, mais qui, inversement, engendre son être, son histoire par sa pensée, par la conscience qu'il prend de lui-même. En partant de ce principe, il apparaît à Fichte que, dans l'humanité, tous les peuples ne participent pas également à l'Esprit universel et ne sont pas également aptes à recevoir et à préserver les promesses de la vie éternelle. Il en est parmi eux qui laissent échapper ces énergies originelles, étant esclaves de quelque irrémédiable torpeur, d'un dogmatisme endormeur ou d'un mirage matérialiste. A dire vrai, ceux-ci ne vivent plus que d'une vie empruntée, de seconde main, séparée des sources originelles, ils ne sont plus qu'une « annexe » de l'humanité. D'autres, sans posséder eux-mêmes cette puissance créatrice, savent cependant la reconnaître partout où elle se manifeste et ils seront prêts à se rallier un jour, en collaborateurs modestes, au triomphe de la bonne cause. Enfin il y a *le* Peuple — car il ne peut y avoir qu'un seul Peuple élu — qui a conservé à travers toute l'histoire le contact avec les sources originelles de l'humanité, qui incarne les énergies créatrices et spirituelles et qui est dépositaire des promesses de la Vie éternelle.

Ce n'est donc ni la race, ni la terre, ni même la langue qui primitivement constituent pour Fichte le signe distinctif de la nationalité allemande. Le germanisme, le *Deutschtum*, est une mission, une prédication, bref, une *Idée* métaphysique. Cette Idée, longtemps trouble et confuse, s'est enfin manifestée au grand jour et c'est la philosophie de Johann

Gottlieb Fichte qui lui a apporté sa formule libératrice. Cette doctrine est en effet le miroir intègre de l'Idée allemande, en sorte que quiconque contemple cette image et s'y reconnaît, qu'il le veuille ou non, appartient au Peuple élu, au Peuple allemand. Fichte le dit expressément :

« Il est temps, lisons-nous, que sorte de l'obscurité et se découvre enfin au grand jour ce qui, dans l'exposé qui précède, constitue proprement ce que nous appelons le caractère allemand. Voici le principe de la discrimination : ou bien vous croyez à un principe originel chez l'Homme, à une liberté, à un perfectionnement et à une progression illimitée de notre espèce, ou bien vous ne croyez à rien de tout cela, vous avez même le sentiment ou l'intuition du contraire. Tous ceux qui portent en eux une vie créatrice et novatrice ou, à supposer que pareil don leur ait été refusé, du moins répudient ce qui n'est que vanité et attendent l'instant où le torrent de la Vie originelle les saisira à leur tour — ou même, s'ils n'en sont pas arrivés là, ceux qui ont cependant un pressentiment confus de la liberté et éprouvent pour elle, non de la haine, ou de la peur, mais un sentiment d'amour — tous ceux-là font partie de l'Humanité primitive et, considérés comme peuple, constituent le Peuple primitif, le Peuple tout court, je veux dire : le Peuple allemand [1]. — Tous ceux par contre qui se résignent à ne représenter qu'un produit dérivé et de seconde main, qui se font cette idée d'eux-mêmes, ceux-là vraiment sont devenus tels effectivement et il leur sera fait selon leur foi. Ils ne sont plus qu'une annexe de la vie. Pour eux ne jaillissent plus les sources originelles qui ont coulé avant eux et qui coulent encore autour d'eux. Ils ne sont plus que l'écho, renvoyé par le rocher, d'une voix qui s'est tue. Considérés comme peuple, ils sont *exclus* du Peuple primitif, ils sont des *étrangers*, des *hommes du dehors*. La nation qui portait jusqu'à ce jour le nom d'allemande (ce qui signifie le Peuple tout court) n'a cessé de témoigner d'une activité créatrice et

1. Pour bien comprendre ce passage il faut se rappeler que le mot *deutsch* (allemand) signifie étymologiquement : « ce qui est du peuple », par exemple la langue du peuple, en opposition avec la langue des savants ou des clercs.

novatrice dans les domaines les plus divers. L'heure est enfin venue où une philosophie pénétrée de part en part par la réflexion lui présentera le miroir où elle se reconnaîtra par une connaissance lucide, et du même coup *prendra nettement conscience de la mission* dont elle ne portait jusqu'alors qu'un pressentiment confus, mais dont la Nature l'a investie. Un appel précis lui est adressé aujourd'hui pour qu'elle travaille désormais librement, avec calme et lucidité, à se parfaire selon le concept qu'elle s'est fait d'elle-même, à accomplir le devoir qui lui est tracé, à renouveler l'alliance et à *fermer le cercle qui la séparera de ce qui n'est pas elle.* Et voici d'après quel principe se fera cette exclusion : tous ceux qui croient à la réalité spirituelle et à la liberté de cette vie spirituelle, tous ceux qui croient à un éternel progrès dans la spiritualité par le moyen de la liberté, *quels que soient par ailleurs leur pays d'origine et la langue qu'ils parlent, ils sont de notre race, ils font partie de notre peuple ou s'y rattacheront tôt ou tard.* Tous ceux qui croient à un Etre arrêté, ou à la régression, ou à une danse circulaire, ou même qui mettent au gouvernail du monde une Nature inanimée, quels que soient par ailleurs leur pays d'origine et la langue qu'ils parlent, ils ne sont pas allemands, ils sont des étrangers pour nous, et *il faut souhaiter qu'ils soient complètement retranchés de notre peuple* ».

On voit, par ce passage, comment s'est faite chez le philosophe la transition qui conduit du cosmopolitisme d'antan à son pangermanisme nouveau. Le pays d'origine, la race, la langue ne sont encore considérés que comme facteurs secondaires. A coup sûr, il y a, depuis les origines, une nation particulièrement élue, appelée à manifester tôt ou tard sa suprématie, sa domination. Mais elle ne tient ses titres que du fait qu'elle incarne, avec une plus grande pureté que les autres, le principe originel de l'Humanité. Elle est en somme une Idée qui, comme telle, peut attirer à elle et recruter une humanité plus vaste. Mais ce qui est nouveau, c'est le principe d'*exclusivité* nettement posé par Fichte. De même que, dans sa philosophie, le Moi absolu ne se pose dans la réalité qu'en s'opposant un Non-moi, pareillement le Peuple absolu ne peut entrer dans l'histoire que si à lui s'oppose un principe antagoniste de négation, un Non-peuple. Ce Non-

peuple est l'*Etranger* — non par la langue, ni par l'histoire, ni par la race, mais en vertu d'une nécessité métaphysique. Il est l'éternel antagoniste, animé de l'Esprit des Ténèbres, du Mensonge et du Néant.

Fichte, on le sait, avait été d'abord un fervent admirateur de la Révolution française. Mais du jour où il vit les principes de liberté reniés par le peuple même qui les avait d'abord promulgués, lorsqu'il vit la révolution confisquée par l'Usurpateur, par Napoléon, sa mystique jacobine se changea du coup en fanatisme pangermanique. La France lui parut déchue de sa mission d'avant-garde. Elle ne représenta plus qu'un principe « dérivé », une réalité « étrangère ». « Le règne de la liberté, écrivait-il en 1813, ne peut être établi dans le monde que par les Allemands qui depuis des milliers d'années mûrissent en vue de cette mission. Il n'y a pas dans l'humanité d'autre élément capable de promouvoir cette évolution ». Ce qui rend le cas de Fichte si curieux, c'est qu'il est parti du jacobinisme. c'est que chez lui jacobinisme et pangermanisme apparaissent des doctrines quasi convertibles, et c'est que ses *Discours à la Nation allemande* marquent le passage qui peut conduire de l'une de ces doctrines à l'autre. Mais il n'en est pas moins vrai que son jacobinisme porte dès le début des traits spécifiquement germaniques.

On a contesté qu'il se rencontrât déjà chez Fichte les revendications d'un impérialisme conquérant[1]. On s'appuie sur le fameux treizième Discours où le philosophe condamne expressément toute politique annexionniste et coloniale. Le peuple allemand, tel qu'il l'entend, lutte donc simplement pour son indépendance, et il veut secouer le joug qu'un conquérant étranger fait peser sur lui. Mais il est indéniable que le « nationalisme » de Fichte se distingue cependant nettement du « patriotisme » tel qu'on l'entend communément. Il ne s'agit pas pour Fichte simplement de défendre les frontières ou de libérer le territoire. L'idée dominante est celle d'une *épuration* qui tendra à *fermer* le Moi national, à l'isoler de tout contact avec l'Etranger, lequel ne

1. Cf. *Revue de Paris* du 15 août 1927, l'article de M Xavier Léon : *Fichte contre l'impérialisme.*

peut que le souiller ou le corrompre. C'est par suite l'idée d'une mission, d'une prédestination, fondée sur une *sélection* opérée parmi les peuples. En ce sens sa doctrine recèle indéniablement des germes d'impérialisme mystique, voire même déjà « raciste ». C'est parce qu'il représente une « essence » et une « moralité » plus pures que le Germain condamne la « civilisation » dite latine, vouée à la corruption et à la décadence irrémédiable. L'Allemagne, seule force de régénération : voilà le programme dont Fichte peut passer pour être le père spirituel. Comme le dit, à propos de ses Discours, un historien allemand : « Il faut que tous les flambeaux du monde s'éteignent, pour que seul brille encore le flambeau de cet idéal moral dont le peuple allemand, le peuple primitif, le peuple élu, a reçu la garde »[1].

De cette élection mystique Fichte trouve un premier signe dans la langue même que parle le peuple allemand. Car elle est vraiment l'idiome *primitif* de l'humanité, alors que les autres langues, en particulier les langues romanes, ne sont que des idiomes *dérivés*, issus de la corruption du latin. De là vient que l'allemand est la seule langue vraiment « vivante », capable de tirer de son propre fonds des créations verbales ou syntaxiques toujours nouvelles, tandis que les autres langues sont déjà « mortes », en ce sens qu'elles ne peuvent plus se renouveler, qu'elles ne peuvent s'enrichir que par des emprunts faits à l'étranger ou par des dérivations savantes. Puérilités grammaticales ! dira-t-on. Mais ce qui est vraiment nouveau, c'est cette conception *dynamique* du langage, compris comme activité formatrice et éducatrice qui donne son empreinte à une mentalité humaine. Pour les rationalistes de la vieille école le « mot » n'est qu'un signe conventionnel qu'on peut détacher du « sens », c'est-à-dire de la pensée. Cette dernière préexiste. Il y a une Pensée universelle, une Raison identique, une Vérité commune qui peut s'énoncer indifféremment en une multiplicité d'idiomes différents. Pour Fichte, au contraire, il y a d'abord une multiplicité de langues de valeur très inégale, et auxquelles correspondent aussi des mentalités diverses et inégales. Un

1. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat.* München und Berlin, 1922.

peuple est un milieu éducatif, un groupe d'individus qui s'engendrent spirituellement par le moyen d'une langue commune. Cette langue n'est donc pas un signe passif et indifférent ; elle est un lien humain, un moule vivant, un instrument éducatif.

Cette idée d'éducation va d'ailleurs occuper dans le plan régénérateur de Fichte la toute première place. Ici encore ce coup du destin qui s'appela Iéna, 1806, a précipité les événements. On connaît le mot célèbre du roi de Prusse Frédéric-Guillaume III : « Il faut que l'Etat prussien compense par des énergies spirituelles la puissance matérielle qu'il a perdue ». Et est-il rien qui montre mieux le prestige qui nimbait en ces temps-là les Universités allemandes, que ce simple fait : un Etat ruiné, dont la puissance militaire et la puissance politique semblent anéanties, commence son relèvement national par quoi ? En créant une université nouvelle. L'Université de Berlin deviendra ainsi le symbole du redressement national de l'Allemagne, elle scellera une alliance indissoluble entre les forces intellectuelles et morales et les exigences politiques de la Cité terrestre.

Les plus grands esprits du temps furent appelés à présenter leurs projets : Fichte, Schleiermacher, Schelling, Guillaume de Humboldt. Parmi ces projets le plus radicalement novateur était sans contredit celui de l'auteur des Discours à la Nation Allemande. Il apportait une nouvelle formule des études universitaires. Aux yeux de Fichte une Université n'est pas la simple juxtaposition des Facultés isolées, un conglomérat d'enseignements dont chacun vit retranché dans sa spécialité et dont l'addition constitue une Encyclopédie du Savoir humain. Une Université est une communauté vivante de savants et d'apprentis savants. Qu'est-ce qu'un « savant » ? Le vulgaire répond : « un homme qui sait beaucoup de choses ». Piètre réponse.. Un savant est un homme qui vit d'une autre vie que celle de l'expérience commune, dans un monde de l'Idée, créé ou imaginé par sa pensée. Et que signifie « enseigner » ? Est-ce dicter sous forme de leçons ou de cours un savoir tout fait ? Mais l'invention de l'imprimerie a rendu tout à fait superflu un personnel universitaire qui se réduirait à cette simple fonction de « lecteur », de distributeur automatique du savoir. Enseigner, c'est faire autre chose : c'est introduire l'étudiant dans ce monde de l'Idée, dans un savoir vivant, en train de se faire ; c'est l'initier à l'activité créatrice de la pensée et à la recherche de la véritié scientifique. Mais pour que cet engendrement des esprits les uns par les autres, puisse s'opérer, il faut un milieu humain, uni par une langue et aussi par une conscience communes, il faut une communauté d'études où s'établisse le lien vivant entre éducateur et élève. « Les Allemands, disait Fichte, devraient commencer *par se faire eux-mêmes avec conscience.* » De préférence il aurait délégué cette fonction enseignante à des colonies scolaires, loin du bruit des villes, à l'abri du monde et de sa corruption, sortes de cloîtres pédagogiques où de jeunes reclus, soustraits dès leur jeune âge à la contamination des générations antérieures, sous la direction de maîtres exclusivement voués à cette tâche éducative, seraient formés selon les purs principes d'une pédagogie communautaire et toute spartiate. Cependant, à titre de symbole national, la nouvelle Université de Berlin pouvait servir de premier modèle à cette œuvre de régénération nécessaire.

Ce n'est pas au projet de réforme radicale de Fichte qu'en fin de compte se rallia le gouvernement prussien. Le roi s'adressa à Guillaume de Humboldt, diplomate souple et avisé, ancien ami de Gœthe et de Schiller. C'était un lettré, un esprit libéral, un humaniste, bref une sorte d'Erasme, plutôt qu'un Luther. Les questions de culture générale passaient pour lui avant les nécessités politiques de l'heure. Il voulut en conséquence faire de l'Université de Berlin une *Universitas litterarum,* et qu'elle fût placée sous l'invocation de cette littérature classique où le génie allemand venait de prendre son vol le plus élevé — *patriœ et litteris* —. Pour mieux préparer les générations nouvelles à recevoir cette initiation classique, il entreprit en Prusse une réforme parallèle des établissements secondaires. Il créa les *gymnases* prussiens où il s'efforça d'acclimater son « néo-humanisme », c'est-à-dire une alliance des lettres antiques et de la littérature classique allemande. Pendant plus d'un siècle l'enseignement universitaire allemand a continué de porter cette estampille officielle du « néo-humanisme » humboldtien.

Mais l'appel de Fichte a trouvé, dès le lendemain, un premier écho parmi cette génération allemande qui rentrait des guerres d'indépendance contre Napoléon dans ses petites villes universitaires et y retrouvait toute l'ancienne misère et l'ancienne stagnation politique du particularisme allemand. Sous le poids de ces espérances politiques déçues se prépara alors un premier réveil, un premier rassemblement révolutionnaire de la jeunesse universitaire, rassemblement qui s'intitula la *Burschenschaft*. Le 18 octobre 1818, jour à la fois anniversaire de la bataille des Nations — la bataille de Leipzig — et le trois centième anniversaire de la Réforme luthérienne, cette jeunesse, accourue des Universités d'Iéna et de Giessen, se porta en masse au château de la Wartebourg où Luther s'était réfugié après la diète de Worms. Pour clore cette tapageuse manifestation les jeunes exaltés allumèrent un brasier, et, imitant le geste du Réformateur qui, trois siècles auparavant, avait brûlé la bulle pontificale, ils jetèrent dans les flammes les publications des écrivains hostiles à leur mouvement national. Ainsi l'ombre du Réformateur ressuscitait, évoquée par la jeunesse allemande. Et d'ailleurs dans l'enthousiasme militant qui animait ces jeunes révolutionnaires, comment ne pas reconnaître la vieille Foi luthérienne, simplement transposée du plan religieux sur le plan national ? Car, ce qui par-dessus tout importait à leurs yeux, ce n'était pas « le programme », qu'ils eussent été fort empêchés de préciser, mais c'était « le mouvement », c'était la « foi militante » d'où devait sortir un jour cette patrie allemande dont ils ne discernaient encore ni les contours ni les frontières, ni la formule politique, mais à laquelle, sous le nom de *Deutschtum*, ils se sentaient déjà rattachés par le sang, par la race, par les fibres intimes de leur être profond. A l'idéalisme juvénile de cette force révolutionnaire manquait une chose essentielle : l'éducation par les réalités historiques. Traquée par la police de tous les gouvernements allemands, la *Burchenschaft* fit fiasco, Nietzsche a résumé son destin en cette formule lapidaire : « ils n'ont pas trouvé de chef, et c'est ce qui les a perdus — *sie waren führerlos und darum gingen sie zu Grunde* ».

Pendant plus d'un siècle, cette force révolutionnaire de la jeunesse universitaire est restée en sommeil. Ce qui a imprimé d'abord un caractère aux universités allemandes, c'est le prodigieux rayonnement de la science allemande à travers le monde. En France, la Révolution française, en fermant les vieilles universités régionales, n'avait fait que constater l'irrémédiable déchéance de ces corporations de clercs fermées à toutes les nouveautés de la pensée et de la science modernes. Ensuite Napoléon leur substitua son université impériale, vaste cadre administratif, centralisé et uniformisé, dont la principale fonction était de conférer des grades. Tout à l'opposé, les universités allemandes avaient conservé leur caractère régional et préservé leur « liberté académique ». Ce qui donnait ici, le ton, c'était moins l'*enseignement* que la *recherche scientifique* à laquelle les jeunes apprentis savants étaient initiés par leurs maîtres dans des *séminaires*, en dehors de tout programme imposé. De leur côté, les étudiants se déplaçaient librement d'université en université, fédérés dans de vastes associations ou corporations dont les ramifications s'étendaient à travers toute l'Allemagne et qui possédaient leurs statuts, leur juridiction interne, leurs cérémonies, leur rituel.

En dépit du particularisme des différents Etats, c'est là que le sentiment national allemand a d'abord germé, grandi, qu'il a pris conscience de lui-même. On a dit des universités allemandes qu'elles étaient « le cerveau du pays ». Elles représentaient aussi « la pierre angulaire » de l'édifice national. Un philosophe surtout a éveillé dans la haute intellectualité allemande cet « esprit objectif » nouveau, à la fois idéologique et réaliste, historique et politique : ce fut Hegel, théoricien de l'Etat prussien.

CHAPITRE 6

LA THÉORIE HÉGÉLIENNE DE L'ÉTAT

Hegel a appris aux Allemands à penser « historiquement ». Il leur a enseigné « l'Esprit objectif ». En octobre 1806 il se trouvait à Iéna, à la veille de la fameuse bataille, en train de rédiger les dernières pages de son premier grand ouvrage, la *Phénoménologie de l'Esprit*. De la fenêtre de sa chambre il apercevait, le soir, les feux de bivouac des troupes françaises. Alors se révéla à lui ce que signifie ce mot : l'Histoire, dans son indiscutable « objectivité ». Plus clairement encore lui apparut le sens de ce mot lorsque, quelques jours après, il vit Napoléon traversant la ville à cheval. L'admiration qu'éveilla en lui le spectacle de cette Volonté dominatrice fit taire en lui tout ressentiment personnel. Il oublia que le conquérant étranger foulait le sol de sa patrie. « L'Empereur, écrivait-il, *cette âme mondiale*, je l'ai vu traverser la ville à cheval. C'est vraiment un sentiment étrange que de voir une pareille personnalité concentrée en un point unique de l'espace, assise sur un cheval, alors que sa pensée impérieuse rayonne sur le monde entier. » Un cerveau puissant servi par une main de fer qui pétrit les hommes et les événements : voilà Napoléon, voilà l'Histoire.

Les idéologues du XVIII[e] siècle ne se souciaient point de pareilles contingences. Utopistes ou révolutionnaires, ils ne connaissaient que leur Idéal, les Principes abstraits du Droit ou de la Morale, qu'ils opposaient à ces leçons concrètes

de l'Histoire, à ces forces vivantes qui mènent les événements. Même Fichte, l'apôtre du nationalisme allemand, croyait qu'il suffit de prêcher une idéologie exaltante ou d'implanter par l'éducation une idée fixe dans les cerveaux, pour « engendrer » l'histoire. Son Allemagne n'était guère plus qu'une Idée. Elle prenait son unique point d'appui dans la foi, dans la conscience « subjective » des individus. Elle posait *in abstracto* le Peuple tel qu'il « doit » être. Mais un Etat, dira Hegel, ce sont les organes d'une Puissance réelle, d'une Volonté existante qui pense l'Ordre objectivement et poursuit inflexiblement un but politique précis. Réconcilier dans une théorie de l'Etat l'Idée et le Fait, le Rationnel et le Réel, voilà donc la tâche nouvelle. Voilà aussi la date précise que marque dans l'histoire de la pensée allemande la philosophie de Hegel. Elle tendra à donner une interprétation de l'Histoire, comme inversement l'Histoire apportera la confirmation de sa philosophie. C'est ce qu'exprime le fameux adage : « Tout le Réel est Rationnel et tout le Rationnel est Réel ».

Comment penser ce Réel en train de devenir qu'est l'Histoire ? Une logique nouvelle s'impose que Hegel appelle : la dialectique. L'ancienne logique était formelle, abstraite, statique. Elle formulait *a priori* les règles de la pensée, indépendamment de tout contenu concret ou historique considéré comme accidentel. Elle reposait en outre sur le principe d'une Identité *statique*. Elle était une logique de l'Etre. Mais l'Etre pur est aussi bien Etre que non-Etre. Il est un néant de détermination, donc un néant de réalité. Pareillement l'identité statique exclut le changement. Elle conclut du même au même. Mais toute réalité qui devient est changeante ; elle est un passage du *Même* à l'*Autre*. Elle est à la fois l'Etre et la négation de cet Etre. Il s'agit donc de traduire en termes rationnels ce Devenir, ce Mouvement de l'histoire, ce Passage de ce qui est à ce qui est autre, cette Evolution interne, cette dialectique de l'Idée.

Dans toute Idée qui évolue est incluse une contradiction entre deux termes opposés. Il y a un principe d'affirmation et de conservation — la « thèse » — qui tend à maintenir cette Idée dans l'Identité statique de son Etre — et puis il y a un principe de négation — l' « antithèse » — qui contredit cette immobilité de l'Idée et suscite au-dedans d'elle une crise, un antagonisme qui seul lui permettra de réaliser la plénitude de sa substance. Déjà Fichte avait montré que le Moi absolu ne peut se poser dans la réalité qu'en s'opposant sa propre négation — un Non-moi. Hegel a transposé cette dialectique, la faisant passer de l'ordre « subjectif » dans l'ordre « objectif ». La négation a d'abord une fonction *logique*. Elle oblige l'Idée à se préciser, à se déterminer, à se manifester ou formuler objectivement. Voyez l'Idée du Droit. En quoi réside sa réalité objective ? En des institutions qui la manifestent sous forme de codes, de tribunaux, de police, de prisons — autant de formules objectives, précises et claires, que lui a imposées sa propre négation. Mais la négation a surtout une fonction *dynamique* qui contraint l'Idée à progresser. Elle ouvre un débat. Elle pose un conflit. Gœthe, dans le Prologue de son *Faust*, n'a-t-il pas assigné le rôle d'agent du progrès à Méphisto, à « l'Esprit qui nie » ?

Qu'on observe notre vie intérieure. Même la plus calme en apparence, est faite de conflits incessants. C'est ce que savent les littérateurs, et que la vie n'est intéressante que saisie dans ces crises, en sorte que l'œuvre d'art la plus profonde est la tragédie, qui représente le conflit arrivé à sa plus haute acuité. Et c'est ce qui fait aussi que l'ancienne logique est continuellement en défaut, dès qu'elle s'aventure dans le monde dynamique de la vie, de l'histoire ou de l'art. C'est qu'elle *exclut* la contradiction — au lieu de l'*inclure*, de l'*intégrer*.

Mais c'est ici le point délicat : comment trouver cette « synthèse » qui, sans exclure les termes contradictoires, les intègre, c'est-à-dire les résout en une unité supérieure ? Car il suffit de réfléchir tant soit peu pour être amené à constater les contradictions du Réel, les crises de la vie, les luttes de l'histoire, les antinomies de la pensée et de l'action. Mais la réflexion, ou tout au moins cette forme inférieure de la réflexion qu'est l'esprit d'analyse, ne suffit pas pour trouver à ces crises et à ces antagonismes une solution neuve par où le Réel est vraiment *promu*. Cette solution ne peut être l'œuvre que d'une *synthèse* originale, grâce à

laquelle l'Idée, intimement partagée, progresse vers une forme nouvelle et supérieure. *Hic Rhodus, hic salta !*

Pour qu'il y ait synthèse, il faut que ni la thèse conservatrice, ni l'antithèse subversive ne s'affirment exclusivement. Ce serait dans les deux cas une solution « unilatérale » qui appauvrirait l'Idée de toute une partie essentielle de sa substance. — Tout aussi peu recevable est la solution qui consisterait en une conciliation ou en un compromis entre les deux thèses antagonistes. Un compromis est une tractation qui ne peut avoir pour objet que des choses aliénables ou échangeables. Elle ne peut atteindre ce qui est essentiel, la substance inaliénable, la liberté humaine, l'honneur, l'amour, le droit ou la souveraineté d'un Etat. Ne portant pas sur le fond même de l'Idée, la conciliation ne peut donc que masquer provisoirement les antagonismes : elle ne les résout point. Hegel professait une toute particulière admiration pour l'*Antigone* de Sophocle parce que, dans ce drame, vraiment l'Idée du Droit apparaît scindée en deux thèses inconciliables — le Droit écrit de la Cité, représenté par Créon, le Droit non écrit de la conscience humaine, représenté par Antigone — en sorte que le conflit atteint bien ici l'Idée du droit jusque dans ses racines métaphysiques. — Irréductiblement insoluble sur le plan de la pensée et de la cité antiques, ce conflit ne pourra être résolu que lorsque sera née une conception nouvelle de la Justice qui sera celle de la conscience chrétienne et de l'Etat moderne.

Pour qu'il y ait synthèse, dans le sens hégélien du mot, il faut donc que les deux termes antagonistes se suppriment dans leur exclusivité, et que, dans cette autosuppression même, ils donnent naissance à un troisième terme qui recueillera la totalité de leur substance en promouvant la réalité à un stade plus avancé. C'est cette simultanéité à la fois d'une suppression, d'une conservation et d'une progression que Hegel se flattait d'exprimer par un seul terme allemand, le verbe *aufheben* qui signifie en effet « abolir » *(ein Gesetz aufheben* — abroger une loi), « conserver » *(Geld aufheben* — mettre de l'argent de côté) et « élever à un plan supérieur » *(einen Gegenstand aufheben* — ramasser du sol un objet). Thèse, antithèse, synthèse, ces trois « moments » ou plutôt cette trinité, qui constitue la dialectique hégélienne, a fait fortune. Elle a donné naissance à une scolastique nouvelle qui trop souvent a substitué un cliquetis de formules verbales à l'étude patiente de la réalité et des faits.

C'est par sa théorie de l'Etat que Hegel a exercé en Allemagne une influence décisive. Ce qu'il n'a cessé de dénoncer, c'est l'illusion subjective des individus. Cette illusion a été la grande erreur des idéologues du XVIII[e] siècle. Au lieu de commencer par l'étude des réalisations « objectives » de la Raison, qui s'appellent la famille, la moralité collective, le Droit, l'Etat, ils ont cru pouvoir donner *a priori* des définitions abstraites, tirées de la raison subjective des individus. Ils sont partis de l'individu considéré comme réalité première, sans considérer que l'individu comme tel n'est qu'une abstraction sans consistance, un véritable néant qui n'a pas plus de réalité « substantielle » que la mouche qui meurt en automne ou que l'étincelle qui jaillit de l'enclume. Renversant les termes de cette philosophie intellectualiste, Hegel établit que le général est plus réel, c'est-à-dire plus « substantiel » (il dira même plus « concret ») que le particulier. Car il n'est pas extrait du particulier par voie d'abstraction ou d'analyse ; il n'est pas non plus obtenu par voie d'addition. Il faut partir de ce principe que les « ensembles » ont une réalité propre, plus permanente, plus substantielle, plus objective, dans laquelle les individus sont plongés, à laquelle ils participent et qui les pénètre de part en part. Ces ensembles représentent la « substance », *das Wesen*, dont les individus ne sont que des *accidents* ou des *moments*. Ces derniers n'existent vraiment que dans la mesure où ils participent à une réalité substantielle, à une Idée objective, à une Totalité.

Déjà chez quelques penseurs du XVIII[e] siècle, en particulier chez Herder, chez Gœthe et même dans la *Critique du Jugement* de Kant, une interprétation « organiciste » s'était fait jour. Elle distinguait entre un Tout *composé*, obtenu par l'addition de ses parties, et un Tout *organique*, où c'est, au contraire, le Tout, au moins l'Idée formative de ce Tout, qui semble préexister aux parties en lesquelles l'analyse peut ensuite le décomposer. Pareillement dans l'espèce vivante Gœthe découvrait un *type*, une unité de structure, et Herder mettait à l'origine de toute civilisation un *génie* collectif, une

sorte d'âme inconsciente et anonyme qui ne se confondait pas avec la multitude éphémère des individus pris isolément.

Cependant Hegel n'intègre pas telle quelle sa théorie de l'Etat à cette conception organiciste et romantique. Cette dernière procède, à ses yeux, d'une certaine philosophie tout intuitive de la Nature, non d'une philosophie lucide de la Raison. Elle fait appel à des éléments inconscients, à l'intuition géniale, à la divination individuelle ou encore à une sympathie mystérieuse. Mais la Raison hégélienne est consciente de toutes ses démarches, et elle s'exprime en concepts précis. L'Etat est, pour Hegel, œuvre de la Raison et non pas œuvre de la Nature. Sa philosophie de l'Etat fera donc appel, comme les rationalistes du XVIII[e] siècle, à une volonté consciente de ses fins. Seulement il ne s'agira plus de la volonté « subjective » des individus. Il s'agira d'un « Esprit objectif » qui se manifeste par des « Idées » supra-individuelles. Hegel se trouve ainsi prendre une position intermédiaire entre les rationalistes et les romantiques. Il concevra bien, à la façon des romantiques, l'Ordre politique comme formant un pendant de l'Ordre naturel ; mais il y aura entre ces deux ordres tout l'abîme qui sépare la Raison lucide de la Nature inconsciente. « L'Etat, écrit Hegel, est l'*Esprit en tant qu'il se réalise avec conscience dans la réalité,* tandis que la Nature est l'Esprit en tant qu'il se réalise sans conscience, comme un « Autre que lui-même », comme Esprit sommeillant ». Comparée à l'intellectualisme du XVIII[e] siècle, la conception hégélienne paraît donc mystique ; mise en présence du romantisme, elle s'affirme rationaliste et finaliste. Il importe de dégager ce double aspect.

Avant tout Hegel prend à partie les théoriciens du « contrat social » qui prétendent tirer l'Idée de l'Etat de la notion de Contrat. Il y a lieu, dit-il, de distinguer entre, d'une part, « la société civile » qui repose sur des contrats, c'est-à-dire sur les relations entre particuliers, et qui est animée d'un esprit individualiste et utilitaire, se proposant pour fin les intérêts privés des particuliers, — et, d'autre part, la société politique ou plutôt « l'Etat », qui repose sur un tout autre fondement et se propose une autre fin. Dans la société civile le contrat exprime la forme juridique normative. Mais c'est un sophisme dangereux que d'étendre cette forme juridique à la société politique et de présenter l'Etat comme né d'un contrat ; car le contrat ne réalise qu'un accord temporaire, limité à un objet particulier ; il est précaire, livré plus ou moins à l'arbitraire de l'individu, il ne vise que ce qui est aliénable ou échangeable et il ne saurait en aucun cas engager la substance, l'essentiel de la vie. Surtout il suppose des vouloirs distincts et qui restent, dans leur substance, distincts. Il ne saurait donc fonder une communauté durable et unanime. Or l'Etat, c'est cette communauté permanente, unanime et qui n'est pas simplement une Volonté générale formulée à la suite d'un contrat qui émane des individus. Il préexiste et il survit aux individus ; il est la réalité absolue et primordiale, et l'individu n'a lui-même de « substance », de liberté, qu'en tant qu'il est membre de l'Etat. « *Quand on parle de liberté,* dit Hegel, *il ne faut pas partir de l'individu particulier, de la conscience individuelle,* mais de la substance totale qui en elle se manifeste, car, que l'individu le sache ou non, cette substance se réalise à la façon d'une Puissance douée d'une activité autonome dans laquelle les individus sont compris à la façon de simples « moments ». *C'est la marche de Dieu à travers l'Histoire qui fait que l'Etat est : il a pour fondement la Puissance de la Raison se réalisant dans l'Histoire comme Volonté.* » En termes plus concrets, n'est-ce pas ce que dit Danton dans un drame de Büchner qui porte le nom du grand tribun : « On dit que nous avons fait la Révolution ; mais c'est la Révolution qui nous a faits, nous. » — Ce que Hegel appelle la Substance de l'Histoire, ce sont donc les grandes Idées qui par elle se réalisent, et non les acteurs chargés d'exécuter ses décisions.

L'Etat hégélien n'est donc pas l'œuvre des individus. Il n'est pas davantage un Idéal né des aspirations collectives ou du sentiment confus d'une communauté de race. Il ne fait pas appel à l'Inconscient, à l'Irrationnel, à des forces mystérieuses et obscures. L'Etat est une Idée claire et distincte, pénétrée de part en part de rationalité. « Il *sait* ce qu'il *veut,* dit Hegel, et il *exécute* ce qu'il *veut* ». Il est la réalisation adéquate d'une Idée divine, une *incarnation* terrestre de Dieu (et il faut prendre ce terme d' « incarnation » dans son acception théologique). Il est un *Dieu terrestre* ou,

pour prendre l'expression chère à Hegel, il est le *Terrestre-divin (das Irdisch Göttliche)*. Il s'ensuit que ce qui est essentiel en lui, ce sont moins les particularités historiques ou les formes plus ou moins variables sous lesquelles il s'est manifesté, que cette Idée éternelle qu'il est chargé de manifester et d'incarner. « Quand on parle de l'Idée de l'Etat, écrit Hegel, il ne faut pas songer à tel ou tel Etat particulier, à telles institutions spéciales. Il faut considérer en elle-même cette Idée, ce *Dieu réel* ». Les imperfections accidentelles de ses manifestations n'altèrent pas le caractère divin et sacré de cette Idée. C'est le propre des esprits superficiels et brouillons de passer leur temps à critiquer l'Etat — signe manifeste de médiocrité ! Ils ne savent pas discerner tout ce qu'il y a de sacré dans cette Volonté d'ordre qui par l'Etat se réalise dans les circonstances parfois les plus difficiles et les plus défavorables, et qui doit être respectée, comme on respecte la volonté de vivre, même chez l'être le plus infirme ou le plus dégradé. Mais cette Volonté pose comme condition première : *la Souveraineté*. L'Etat n'a pas pour fin de faire le bonheur des peuples, de sauvegarder les intérêts ni même la vie des particuliers. Il a pour condition *sine quà non* l'affirmation de sa souveraineté dans laquelle se fondent tous les vouloirs particuliers.

Est-il besoin d'ajouter que l'Etat hégélien est par définition monarchique ? Non que Hegel se refuse à faire des concessions au régime constitutionnel. Le monarque, chez lui, « règne » plus qu'il ne « gouverne ». Il est essentiellement représentatif. Il sert de symbole visible à la Majesté de l'Etat. Le régime « personnel » est, au fond, aux antipodes de la pensée hégélienne, toute pénétrée d'impersonnalité objective. Mais, si Hegel adopte la forme constitutionnelle de la monarchie, du moins répudie-t-il énergiquement le principe du parlementarisme et du suffrage universel qui, n'étant qu'une représentation des « individus » et des intérêts particuliers, doit nécessairement tendre à ruiner l'Idée même de l'Etat, laquelle est absolue Souveraineté. Tout au plus la représentation peut-elle se concevoir comme représentation corporative des fonctions par les « organes » de l'Etat — *eine Gliederung* — jamais comme délégation directe des vouloirs individuels et des intérêts particuliers.

A deux égards cette théorie hégélienne était grosse de conséquences. Du point de vue de la politique intérieure, par sa conception des rapports de l'Eglise et de l'Etat. L'Etat hégélien étant un Dieu terrestre ne peut tolérer d'autre Dieu à côté de lui. Il repose sur un principe *moniste* qui proclame la souveraineté absolue et exclusive de la Raison ou de l'Idée incarnée dans l'Etat. Seul le luthéranisme peut vraiment s'adapter à cette conception, puisque aussi bien Luther voyait dans le pouvoir des princes, dans l'*Obrigkeit*, une magistrature et une souveraineté directement instituées par Dieu sur terre, conformément à son plan créateur, et puisque l'Eglise luthérienne se soumettait complètement à la tutelle de cette souveraineté. L'Idée catholique au contraire repose sur un principe *dualiste*, fondement à ses yeux de toute vie morale et religieuse, — dualisme de l'âme et du corps, du spirituel et du temporel, de Dieu et de César, de l'Eglise et de l'Etat. Par là non seulement elle porte atteinte à cette Souveraineté absolue revendiquée par l'Etat, puisqu'elle prétend traiter avec l'Etat de Puissance à Puissance ; mais, ce qui est plus grave, elle se pose vis-à-vis de ce dernier en Puissance « spirituelle », se réservant la foi, la conscience, l'âme, l'éducation, c'est-à-dire les fonctions reconnues supérieures de la vie. De ce fait, l'Idée de l'Etat se trouve dégradée, chez les théoriciens catholiques. L'Etat apparaît en effet ici comme une institution contingente, purement historique, essentiellement changeante qui répond à un besoin humain, à une *humana indigentia*. Il n'est pas un *Absolu*, une Idée éternelle qui préexiste aux agents naturels ou historiques chargés de le réaliser. Il n'est plus une « fin en soi », la source exclusive de tout Droit. Il trouve ses limites dans un Droit à la fois divin et naturel et dans d'autres institutions naturelles ou religieuses qu'il doit au préalable reconnaître. Pour Hegel, au contraire, l'Etat est la seule source du Droit. Il est d'essence aussi divine que l'Eglise. Il plonge par ses racines dans la substance métaphysique de l'Idée, et ce qui importe en lui, c'est cette Idée qu'il incarne, et non la forme politique particulière qu'elle a revêtue. Bien mieux : il représente une forme plus évoluée de la Raison, un stade plus avancé de la dialectique ; il est la dernière religion de l'Humanité où se

trouvent complètement conciliés le Droit et la Force, l'Idée et le Fait, le Rationnel et le Réel. Tout le *Kulturkampf* est déjà en germe dans cette théorie hégélienne de l'Etat.

Et voici une autre conséquence qui découle de cette théorie, pour la politique extérieure. L'état hégélien, se définissant exclusivement par sa Souveraineté, ne peut pas tolérer une limitation de cette souveraineté qui viendrait du dehors. Il ne peut reconnaître d'autre Volonté que la sienne. Etant lui-même source de tout Droit et de toute Morale objective, il ne peut se soumettre à une juridiction ou à un arbitrage, ni prendre en considération aucune morale autre que l'affirmation de sa Volonté souveraine ou, comme on dirait aujourd'hui, son « égoïsme sacré ». Entre la morale des individus et la raison d'Etat il y a le même abîme qu'entre la société civile et la société politique. Ni les contrats, ni les traités n'ont de validité sitôt qu'entre en jeu l'intérêt sacré de l'Etat, son droit absolu d'exister et d'exécuter sa Volonté.

Il s'ensuit que dans les rapports d'un Etat avec les autres Etats la guerre est l'état normal. Hegel est le métaphysicien de la guerre et de l'impérialisme. Non qu'il soit pangermaniste dans le sens actuel du mot. La question de race, on l'a vu, n'a pas à ses yeux une importance primordiale. D'autre part la domination universelle et exclusive d'un seul peuple serait une calamité. Car l'histoire est fait d'antagonismes, et tout ordre statique, qui prétendrait régler définitivement les antagonismes, soit par des traités d'arbitrage, soit par une société des nations, soit par un Empire universel, arrêterait le processus dialectique et dynamique de l'Idée et donc arrêterait le mouvement de l'histoire. Mais un peuple n'est intéressant qu'en tant qu'il a une histoire et qu'il est porteur d'un Destin particulier. Faute de quoi il tombe dans un néant historique. Il n'intéresse plus l'histoire ; il intéresse tout au plus la zoologie.

S'il ne peut donc pas y avoir de tribunal ou de formule politique qui règle la coexistence pacifique des peuples, il y a tout de même une Providence historique qui règle en quelque sorte leur entrée sur la scène du monde et leur succession comme protagonistes investis d'un rôle de premier plan, d'une mission césarienne. Il y a des *missions historiques* qui se manifestent par des *impérialismes successifs*. A chaque grande étape de l'histoire se rencontre un peuple particulier qui se trouve investi par le Destin d'une mission césarienne. Comme tel il a tous les droits et les autres sont vis-à-vis de lui « destitués de tout droit » — *rechtlos*. Ce peuple accomplit alors sa destinée providentielle en obéissant aveuglément à son égoïsme sacré contre lequel ne peut tenir aucune considération ni d'ordre juridique ni d'ordre moral. Seule l'Histoire universelle est le tribunal suprême — *die Weltgeschichte ist das Weltgericht*.

Si l'on voulait marquer le moment précis que représente la philosophie de Hegel dans l'évolution de l'Allemagne, on pourrait dire qu'elle a scellé l'alliance de la spéculation philosophique, c'est-à-dire de la haute intellectualité allemande, avec l'esprit prussien. Hegel lui-même avait été appelé en 1818 comme professeur à l'Université de Berlin. Il prit pour texte de sa leçon d'ouverture : « De l'affinité élective, de la parenté originelle qui existe entre l'Etat prussien et la philosophie hégélienne ». Peut-être s'étonnera-t-on qu'un Allemand du Sud, un Souabe, ait été le plus grand apologiste de la Prusse. Mais d'abord il faut se rappeler que l'esprit prussien ne constitue pas à l'origine un caractère spécifique, réservé à un rameau particulier du germanisme. Il est une sorte de germanisme « colonial », né d'une synthèse ; il est né de la collaboration de tous les colonisateurs venus des diverses régions d'Allemagne en terre slave, et c'est cette mission coloniale exceptionnelle qui lui a communiqué cet esprit combatif, autoritaire, dominateur, à la fois religieux et discipliné, qui devait le rendre plus particulièrement apte à exercer aussi l'hégémonie sur les autres éléments du monde germanique. Or ce qui fait pour Hegel la valeur éminente de l'Etat prussien, ce qui fait de lui l'incarnation la plus philosophique et la plus moderne de l'Etat, c'est qu'il est moins une nation qu'un système, que l'Idée absolument pure, rationnelle, quasi métaphysique du primat de l'Etat — alors que les autres Etats, en raison de leurs particularités nationales plus accentuées, ne sont encore que des étapes sur le chemin qui conduit à cette manifestation la plus parfaite de l'Idée. En Prusse, l'Etat est tout ; la

fonction publique est la réalité la plus sacrée ; il n'y a pour ainsi dire plus de « particuliers » ; il n'y a que des « sujets » et des « fonctionnaires ».

Et tel devra aussi être l'esprit allemand, discipliné à la fois par l'esprit prussien et par l'esprit de la philosophie hégélienne. Car, si l'on considère ce qui fait la supériorité de l'Allemand, on verra que ce n'est pas telle qualité particulière, unique en son genre, qui n'existerait nulle part ailleurs ; mais c'est l'éducation méthodique, le développement discipliné, l'intensification rationnelle de facultés qui se rencontrent également chez les autres peuples de haute civilisation, mais qui n'ont pas reçu là ce développement intensif, cette discipline impersonnelle. Se donner tout entier à une tâche acceptée comme telle, à une organisation collective et supra-individuelle, c'est là une aptitude que l'Allemand portait peut-être dès l'origine dans son sang, mais qui en tout cas a été développée et portée à son plus haut degré de perfectionnement par les méthodes et les disciplines de l'armée, de l'école, de l'administration prussiennes, et cette aptitude a reçu, chez Hegel, sous la dénomination d' « Esprit objectif », sa consécration philosophique et sa justification en quelque sorte métaphysique.

CHAPITRE 7

LE RADICALISME PHILOSOPHIQUE DE 1830 A 1848

On a souvent fait observer que la fameuse proposition hégélienne : « Tout le Réel est Rationnel et tout le Rationnel est Réel » était à double tranchant, qu'elle était susceptible de susciter deux interprétations différentes. Ou bien on portait l'attention sur le premier terme et l'on s'attachait à démontrer que le présent était l'aboutissement rationnel du passé. C'est ainsi que l'Ecole dite « historique » allemande a surtout voulu montrer que le langage, la religion, le Droit, les institutions politiques ne sont pas l'œuvre des individus, mais le produit d'une Raison séculaire qui a pour ainsi dire déversé dans ces réalisations historiques tout son contenu, en sorte que le présent se trouvait, dans ce qu'il a de vraiment substantiel, déjà entièrement préformé. Selon la formule souvent citée, le philosophe était, comme l'historien, « un prophète tourné vers le passé », et on déniait à la génération présente, en particulier sur le terrain politique et constitutionnel, toute capacité de statuer ou de créer encore du nouveau. Ou bien on portait l'accent sur le second membre de phrase, en montrant que le mouvement dialectique n'est pas arrêté, qu'il continue à se dérouler et que le présent est gros d'un avenir encore incréé qu'il appartient à la Raison philosophique de dégager. Le philosophe prenait ainsi position contre le passé. C'est « l'aile gauche hégélienne » qui s'est attachée à tirer cette seconde conséquence de la doctrine du Maître, par un effort à la fois critique et révolutionnaire.

Hegel lui-même était plutôt de tempérament conservateur. « La philosophie, disait-il, consiste dans la découverte et la déduction du rationnel, c'est-à-dire dans la compréhension de ce qui est déjà présent et réel, et non pas dans la construction d'un au-delà chimérique, qui n'est que le leurre d'un raisonnement incomplet et vide. » En d'autres termes : la philosophie se contente d'apporter une explication de l'histoire, un commentaire de l'étude du passé ; elle est à la remorque de l'histoire, elle ne la précède pas. « L'oiseau de Minerve, disait encore Hegel, ne prend son vol qu'à la tombée de la nuit. »

Sa théorie de l'Etat ne trouvait-elle pas son expression définitive et adéquate complètement réalisée dans l'Etat prussien ? Pareillement en religion il s'efforça de restaurer la théologie chrétienne par une nouvelle interprétation *symbolique* du dogme chrétien.

A dire vrai, Hegel était théologien jusqu'à la moelle. Chez Kant, la théologie apparaissait après coup, comme une annexe de la morale. Le philosophe, lui, se cantonnait sur le terrain de la critique et se refusait à toute incursion sur le domaine de l'ontologie dogmatique. Même en religion son rationalisme critique concluait à l'agnosticisme. L'argument ontologique lui apparaissait un leurre dont il a dénoncé le sophisme. Pour Hegel, au contraire, l'argument ontologique était probant. La rationalité de Dieu implique sa réalité. Le réel n'apparaît distinct du rationnel qu'à l'individu emprisonné dans sa subjectivité, dans sa petite Raison, dans son horizon borné. Mais plus le philosophe élargit cet horizon, plus il quitte l'individuel pour s'élever dans l'universel, et plus il se rapproche du Savoir absolu et coïncide avec lui. Au terme de ce processus, on peut dire que ce n'est plus Hegel qui pense l'Histoire, mais que c'est l'Histoire qui pense en Hegel ; — ou encore : que ce n'est plus Hegel qui pense Dieu, mais que c'est bien Dieu lui-même qui se pense en Hegel.

Deux attitudes sont en effet possibles : ou bien le philosophe prend position dans le monde ; il entre dans le mouvement de l'Histoire, dans la dialectique de l'Idée, et l'Esprit « objectif » lui apparaît alors incarné dans l'Etat, ce « Terrestre-divin », ce Dieu réel. Mais le philosophe peut aussi

s'élever au-dessus de la dialectique, se détacher du monde de l'histoire, se détacher de l'Etat, de cette incarnation historique et terrestre de Dieu, pour se replonger directement dans l'Essence éternelle, dans l'Esprit « absolu », par une contemplation immédiate. Et cette contemplation peut revêtir trois formes : la forme *esthétique* qui nous présente à travers un symbole *sensible* l'Idée éternelle ; la forme *religieuse* qui est une représentation *mythique*, créée par l'imagination affective, de cette Idée éternelle ; la forme *philosophique* enfin qui tend à traduire la même Idée en *concepts* rigoureusement exacts, en formules parfaitement adéquates. Art, Religion, Philosophie sont ainsi trois manifestations différentes de l'Esprit absolu. Le contenu, l'objet est identique. Seuls diffèrent les modes de la présentation. Et ainsi la religion et la philosophie ne constituent pas deux mondes séparés, deux vérités distinctes. L'une exprime simplement sous forme de mythes, d'images, c'est-à-dire dans un langage figuré qui parle plus directement à l'imagination populaire et au cœur des simples, ce que l'autre traduit, pour la pensée du philosophe, en langage rationnel. « Dans la philosophie qui est en même temps théologie, disait Hegel, il ne s'agit de rien d'autre que de dégager la rationalité de la religion. » Lui-même se flattait d'ailleurs d'avoir donné dans les trois « moments » de sa dialectique — thèse, antithèse et synthèse — un pendant rationnel aux trois Personnes du dogme chrétien de la Trinité : le Père, le Fils et le Saint-Esprit. La méthode d'interprétation symbolique, la *Umdeutung*, a célébré dans la théologie hégélienne ses plus extraordinaires triomphes.

Le hégélianisme a marqué ainsi de son empreinte toute une génération. Il a atteint son point culminant en 1830. Après la mort du Maître, survenue en 1831, on vit les éléments disparates, que son autorité retenait encore unis, se dissocier sous l'action d'une critique qui s'inspirait d'un nouvel esprit, plus radical. On a donné parfois le nom de « *radicalisme philosophique* » à cette décomposition de la philosophie de Hegel considérée comme le dernier grand système encyclopédique de métaphysique rationaliste allemande — décomposition qui a duré jusqu'en 1848. Diverses causes ont provoqué ce désaccord interne.

D'abord les événements politiques. La Révolution de 1830 a éveillé, en particulier dans l'Allemagne du Sud, de multiples échos. En littérature, une jeunesse nouvelle, révoltée par le régime de censure que Metternich, secondé par les gouvernements allemands, faisait peser sur la pensée allemande, prit l'habitude de tourner ses regards du côté de la France avec une curiosité mêlée d'espoirs mal définis. Cette équipe de jeunes écrivains, réunis sous le nom de « *Jeune Allemagne* », avait pour chefs de file deux juifs réfugiés à Paris, Ludwig Boerne et Henri Heine. Le premier, ardent démocrate, s'était fait l'apôtre de la liberté des peuples. Le second, plus esthète de tempérament et plus aristocrate, avait été initié à Paris à la doctrine saint-simonienne suivant la formule du Père Enfantin, et il en avait surtout retenu le nouvel évangile de l'émancipation de la chair. — Est-il besoin d'ajouter que plus la *Jeune Allemagne* inclinait vers la France, plus elle perdait d'amis en Allemagne ? A partir de ce moment-là, les idées libérales et démocratiques ont été baptisées « juives » et « françaises ». La cause était d'avance perdue. Les chefs n'avaient pas de troupes derrière eux et, chose plus grave, s'accusaient mutuellement de trahison.

Comme il fallait s'y attendre, ce fut sur le terrain religieux que le conflit revêtit en Allemagne sa forme la plus aiguë ; c'est comme critique religieuse que le radicalisme philosophique a tiré ses premières conclusions.

Ce fut un *tolle* général quand parut en 1835 la *Vie de Jésus* de David Strauss. Rationalistes et orthodoxes, également touchés, firent front commun contre l'intrus, contre le sacrilège, qui avait mis le doigt sur la plaie secrète de la théologie luthérienne de plus en plus compromise par une exégèse dont elle-même avait d'abord encouragé les ardeurs polémiques. La *Berliner Kirchenzeitung*, organe de l'orthodoxie, fit appel au bras séculier, au gouvernement prussien qui, de plus en plus, s'orientait vers la réaction sous toutes ses formes. Une battue fut organisée en vue de dépister les jeunes clercs soupçonnés d'avoir lu le livre scandaleux. Il s'agissait de purifier de ces indésirables les chaires de théologie et le ministère pastoral. De leur côté, les théologiens libéraux, qui, par des miracles d'équilibre, s'efforçaient

d'accorder tant bien que mal leur conscience scientifique de théologiens avec les exigences professionnelles de la prédication pastorale, se voyaient forcés dans leurs dernières positions. Hegel ne leur avait-il pas offert un suprême refuge avec son interprétation symbolique du dogme religieux ? Quoique disciple de Hegel, Strauss, sur ce point, rompait résolument avec son maître.

Hegel concluait en effet de la rationalité philosophique de l'Idée chrétienne à la vérité du dogme et à l'authenticité, tout au moins à la vérité symbolique des récits qui lui servaient de supports ou de témoignages. Strauss montra péremptoirement que pareille méthode était irrecevable, que l'historicité d'un fait, comme aussi l'authenticité d'un texte ou la véracité d'un témoignage, ne peut être établie que par une méthode spéciale, qui est celle de la *critique historique*.

Il combattait donc sur un double front. Il s'en prenait à la fois au supranaturalisme des orthodoxes et au rationalisme des théologiens libéraux. Il contestait la prétention élevée par les premiers de soustraire les textes sacrés aux règles communes que la critique historique applique aux textes profanes. Il n'admettait pas que le surnaturel chrétien bénéficiât d'un traitement d'exception que lui-même n'accordait pas au merveilleux dans les autres religions. Il mettait surtout en évidence les contradictions qui éclataient entre les récits des différents évangiles et l'inanité des efforts tentés pour établir une concordance, une harmonie entre les récits parallèles rapportés dans les évangiles dits « synoptiques ». Et il concluait qu'une vie historique de Jésus, s'appuyant sur des témoignages aussi nettement contradictoires, s'écroulait d'elle-même. — Plus incisive encore était la polémique que David Strauss engageait contre les théologiens rationalistes. Quel manque de probité scientifique dans le droit qu'ils s'arrogeaient de faire un choix parmi les textes, d'écarter les récits qui les gênaient et de « solliciter » les autres par une interprétation dite « symbolique » ! Quelle incompréhension aussi et quel manque de sens historique dans cette façon d'interpréter des documents du passé avec les conceptions de nos cerveaux occidentaux et modernes ! Le surnaturel est l'élément naturel des Evangiles. Il faut

l'accepter dans sa réalité matérielle. Le miracle est rapporté précisément *parce que* miracle et parce qu'il doit servir, comme tel, à authentifier la messianité de Jésus. Il faut savoir se replacer, au moins en imagination, dans la mentalité des premiers disciples et des apôtres. Il faut surtout comprendre cette âme orientale qui n'a pas nos exigences de logique et d'exactitude historique : c'est la leçon que Strauss a transmise à Renan. Et c'est sur ces prémisses qu'il a échafaudé sa théorie de l'interprétation dite *mythique* des Evangiles.

Pourquoi attache-t-on souvent un sens défavorable à cette dénomination de « mythe » ? C'est qu'on y voit une invention personnelle, une imposture ou un mensonge. Mais le mythe peut être « objectif », en ce sens qu'il est la création collective, impersonnelle et anonyme d'une époque, d'une communauté, d'une race, d'un peuple. La bonne foi des évangélistes n'est pas en question. Ils ont raconté ce qu'ils ont *cru* être la vérité. Ils n'ont pas imaginé de toutes pièces le mythe de Jésus. Ils l'ont trouvé tout préparé par la foi religieuse juive et par le type traditionnel du Messie que les Juifs attendaient. Une personnalité particulière a simplement servi de support, de centre de cristallisation, à ces éléments mythiques épars, à cette fiction collective. Les différents récits évangéliques sont comme les alluvions multiples et successives de différentes couches rédactionnelles superposées qui nous montrent le mythe de Jésus à un degré plus ou moins avancé de son évolution.

En procédant de la sorte, Strauss pouvait d'ailleurs se considérer comme le disciple conséquent de Hegel lui-même. Car, pour ce dernier, nous le savons, la personnalité historique n'existe qu'autant qu'elle est le support ou le véhicule d'une Idée, et cette Idée est infiniment plus « substantielle » que l'individu éphémère en qui elle a pris corps. Pour un hégélien conséquent, ce qui importe donc dans le christianisme, ce n'est pas tant l'homme qui a eu nom Jésus, que l'Idée chrétienne ou, pour parler le langage de Hegel, que « l'Essence du christianisme » — *das Wesen des Christentumes*. Or c'est là précisément le titre qu'un autre disciple de Hegel, Feuerbach, allait donner à un livre fameux qui

devait marquer une nouvelle étape dans la voie de la critique religieuse.

Feuerbach n'est pas un penseur profond et il n'a pas formulé de doctrine originale. Les conclusions auxquelles il aboutit — croyance au témoignage des sens, réhabilitation de la chair, culte de l'Humanité — portent l'empreinte d'un positivisme assez banal. Feuerbach était un esprit critique et polémique de la trempe de Lessing, auquel la passion de la vérité et l'aversion pour toute équivoque ont parfois tenu lieu de génie.

Il avait débuté par une critique incisive de la philosophie de Hegel, publiée dans l'organe des néo-hégéliens, les *Hallesche Jahrbücher*. L'erreur de Hegel a été de croire que philosophie et religion ont *le même objet*, exprimé simplement en deux langages différents. A vrai dire, il y a là *deux mondes* différents. Le monde de la religion est le monde « subjectif » du désir humain. La religion est essentiellement *intéressée*. L'homme est religieux parce qu'il a faim et soif, parce qu'il éprouve des besoins, des espérances et des craintes. Par le culte, par la prière, au moyen d'un sacrifice, d'un rite, d'une formule ou d'une procédure magiques, il veut se concilier l'aide ou la faveur de ses dieux, détourner un danger ou implorer l'exaucement d'une requête. — Le monde de la pensée philosophique est au contraire le monde « objectif » de la Raison, de la recherche de la Vérité *désintéressée*, qui exige souvent que nous nous mettions en douloureuse opposition avec nos désirs.

Ce n'est pas que Feuerbach condamne le *fait* religieux, ni le droit à l'existence de ce monde irrationnel, de cette vie du désir qui, ne trouvant pas dans la réalité les satisfactions auxquelles elle aspire, les cherche dans le rêve, dans la fiction, dans le merveilleux de la foi religieuse. Rien de plus naturel et de plus humain qu'une pareille attitude, pour autant qu'elle est vraiment spontanée, qu'elle résulte d'un besoin sincère et naïf du cœur humain. La psychologie, l'anthropologie trouveront là une mine de renseignements précieux pour la connaissance du cœur humain. « La religion, écrit Feuerbach, est la révélation solennelle des trésors cachés du cœur humain, l'aveu de ses plus intimes pensées, la confession publique de ses secrets d'amour

les plus voilés. » Feuerbach conteste simplement à la religion le droit de se donner comme étant la « *vérité* ». Plus exactement, il ne s'en prend pas à la *religion*, besoin éternel du cœur humain. Il s'en prend à la *théologie*, construction savante qui s'attache à rationaliser cet irrationnel et qui est le produit mensonger du cerveau humain. Il s'en prend tout particulièrement à cette forme équivoque et bâtarde de théologie qu'est la philosophie religieuse selon la formule de Hegel. Et ainsi se dessinent déjà dans cet article les deux thèses fondamentales qu'il développera dans son *Essence du christianisme :*

D'une part, démasquer le mensonge de ce christianisme des théologiens qui n'est plus une religion spontanée et sincère, mais une survivance rationaliste de la foi religieuse des siècles passés ;

D'autre part, remplacer la théologie par une *anthropologie* positiviste qui dépouillera le *fait religieux* de tous ces artifices mensongers, illusoires, de ces interprétations et sophistications, pour l'étudier à la façon d'un fait simplement « humain », qui peut et doit être intégré dans une science générale de l'Homme.

On voit que Feuerbach est plus « radical » que Strauss. Ce dernier s'était cantonné dans la critique des textes et des documents. Mais, alors même que s'écroulait l'historicité et l'authenticité des documents bibliques sur lesquels la théologie échafaudait son édifice dogmatique, l'illusion théologique ou théiste subsistait, car elle prenait sa source moins dans une vérité historique que dans les illusions éternelles du cœur religieux et de la nature humaine. Il s'agissait donc avant tout de démonter le mécanisme de cette illusion « théiste », qui est l'illusion spécifique d'où la théologie tire tous ses sophismes. Ce fut là proprement la tâche que Feuerbach s'est proposée en écrivant (1841) le livre intitulé l'*Essence du christianisme*. Il a voulu être *le philosophe de l'athéisme.*

L'illusion théiste consiste à interpréter les réalités de la nature, de la vie, de l'histoire en partant d'un Objet transcendant, posé premier et qu'on appelle Dieu. La méthode de Feuerbach consistera donc à renverser ici l'ordre des

termes et à montrer que l'homme religieux ne doit pas être interprété en partant de Dieu, mais qu'inversement Dieu doit être interprété en partant de l'homme, de la nature humaine et de l'histoire de la civilisation humaine. C'est en somme la vieille thèse de l'anthropomorphisme, renouvelée grâce aux ressources d'une dialectique et d'une science historique nouvelles. Dieu est un produit de la conscience religieuse et de l'imagination mythique de l'humanité, et non, inversement, la conscience religieuse et le mythe un produit de la révélation divine. C'est ce que montre un simple coup d'œil jeté sur l'histoire des religions et sur les formes innombrables qu'a revêtues l'illusion théiste. L'idée ou l'image que le croyant s'est faite de Dieu ont varié avec les époques de la civilisation humaine et avec le niveau de son évolution morale dont cette image ou cette idée ne sont qu'un reflet ou une projection. C'est que l'homme « transcende », en les attribuant à un Individu divin, les attributs, les valeurs et les qualités que la civilisation lui révèle comme perfections désirables pour l'Espèce et que lui-même, en tant qu'individu périssable, borné, fini, impar fait, n'arrive pas à posséder ou à réaliser pleinement. En d'autres termes : les attributs divins sont des prédicats humains, des prédicats, non de l'individu, mais de l'Espèce considérée dans sa totalité et dans sa durée infinie. L'illusion théiste consiste à transférer, dit Feuerbach, le « prédicat » impersonnel de l'Espèce à un « Sujet » personnel qui s'appelle Dieu. Au lieu de dire : « l'amour, la justice, la puissance, la bonté, la science, etc... sont *divins* », elle dit : « *Dieu* est amour, justice, miséricorde, puissance, etc... »

Mais cette transposition des termes et cette projection illusoire ne vont pas sans dommage pour l'humanité. En transcendant dans un Etre fictif, créé par le besoin et par l'imagination religieuse, toutes les aspirations qu'il porte en lui, l'homme religieux se dépouille, il *aliène*, au profit d'une fiction, la meilleure partie de lui-même ; il appauvrit d'autant sa substance humaine ; bien mieux, il trouve du plaisir à l'appauvrir, à l'humilier, à l'asservir, et du même coup il détourne de la réalité, de l'existence terrestre, corporelle, l'intérêt et l'espoir de sa vie, pour les reporter sur un au-delà chimérique, sur un ciel imaginaire. La religion

se change ainsi en un vampire de l'humanité qui se nourrit de sa substance, de sa chair et de son sang.

Est-ce à dire que Feuerbach rejette le christianisme ? Nullement. Il le *rectifie*. Il l'intègre dans son positivisme athée. Il en change simplement l'orientation. Il l'oriente vers la terre, vers l'humanité, en le libérant de l'illusion théiste. Il rejette le « Fils de Dieu », mais c'est pour mieux glorifier le « Fils de l'Homme ». Ou plutôt : il distingue entre la *Foi* chrétienne qui est un principe d'exclusivisme, d'intolérance, de fanatisme, parce qu'elle incarne la vie religieuse en un Sujet *absolu* qui s'appelle Dieu, — et d'autre part, l'*Amour* chrétien, incarné dans le « Fils de l'Homme », où il faut reconnaître un principe de communion universelle et d'altruisme fraternel. le « Cœur » de l'Espèce, aussi essentiel que la Raison qui est le « Cerveau » de l'Espèce. Le christianisme ainsi compris exprime en somme la morale universelle du genre humain.

Que cet humanitarisme feuerbachien ait semblé dès son apparition quelque peu démodé, Feuerbach ne pouvait guère s'en étonner. Lui-même reconnaissait que le problème obsédant et unique de sa philosophie, cette critique de l'idée de Dieu, était un problème du XVIII[e] siècle et que son athéisme humanitaire n'était guère qu'une réédition de la religion naturelle et de la morale naturelle prêchée par les philosophes du siècle précédent. Il suscita immédiatement la contradiction d'un radicalisme bien autrement avancé dans ses négations. De cette contradiction est né en 1845 le livre de Max Stirner intitulé l'*Unique et sa propriété*, bréviaire de l'individualisme anarchique.

Pour comprendre ce livre, il faudrait évoquer ce club des « *Hommes libres* », où se rencontrait à Berlin, aux environs de 1840, une bohême d'étudiants, de littérateurs, de théologiens évadés, voire même d'officiers dilettantes et philosophes, rendez-vous du radicalisme le plus paradoxal, où l'on se livrait à des orgies philosophiques passablement tapageuses et où on se plaisait à scandaliser, par toutes sortes de brimades, les non-initiés qui s'aventuraient en pareille compagnie. De toutes ces discussions le livre de Max Stirner nous apporte les échos en une présentation volontairement décousue. L'auteur nous prévient que, s'il a écrit son livre,

ce n'est pas pour formuler une doctrine ou instruire ses semblables, mais pour se faire plaisir à lui-même. Il n'a cure de « l'humanité » ni de « la vérité ». Ce sont là deux nobles idoles auxquelles il refuse, lui, toute révérence. S'il écrit, c'est pour la joie de se célébrer lui-même, en égoïste parfait. Comme tout bon chanteur, il ne lui déplaît pas que des oreilles attentives l'écoutent. — Mais il apparaît pourtant nettement que c'est tout particulièrement à Feuerbach qu'il en veut et à son culte de l'Humanité qui lui semble bien le succédané le plus falot, le plus incolore, le plus insipide du Dieu des théologiens qu'il a prétendu détrôner Et, de même que Feuerbach reprochait au Dieu des théologiens d'avoir dévalorisé, au profit d'une Fiction fantomatique, la pleine et riche substance de la nature humaine, pareillement lui, Stirner, accuse Feuerbach de dévaloriser, au profit d'une Abstraction tout aussi inexistante, appelée l'Humanité, cette seule valeur réelle, d'une existence indiscutable, qu'est la vie de l'*Unique*, avec ses instincts de possession, et qui présente pour lui un intérêt inépuisable, auquel ne peut se comparer l'intérêt qu'il porte à aucun objet étranger. Feuerbach, le philosophe prétendu athée, cet apôtre de l'Humanité, se pose en esprit libéral et tolérant. Mais il n'a pas pris garde que son athéisme humanitaire est un fanatisme nouveau qui condamne l'Unique avec la même intolérance qu'apportait l'ancienne théologie à condamner l'hérétique ou le pécheur. Il n'a pas compris que l'athéisme vraiment conséquent serait la négation systématique de *toute* religion, quelle qu'elle soit, la rébellion systématiquement impie, irrespectueuse et blasphématoire, et qui veut le scandale. L'Unique est l'éternel rebelle, l'éternel non-conformiste. Qu'on passe en revue toutes les doctrines, toutes les philosophies, religieuses ou athées, intolérantes ou libérales, conservatrices ou révolutionnaires : l'Unique s'y trouve toujours condamné, honni. Il est « raca ». Il est le « Méchant », l' « Inhumain », l' « Insociable », qu'il faut exterminer, tout au moins ligoter par la camisole de force de quelque conformisme, par la Morale, par la Religion, par l'Etat, par le Travail, par la Vérité — bref par une foule de chaînes qu'on ne lui permet pas de discuter. Tout au plus y a-t-il pour lui quelque différence dans la longueur de ces chaî-

nes ! Mais le « Moi » est plus vivant que « l'Homme », pure abstraction. Il est même l'unique vivant. Lui seul aussi est vraiment créateur, car toute création est, au fond, toujours une rébellion, un *attentat* aux conventions, aux règles reconnues, aux droits acquis, aux mœurs régnantes, à quelque Vérité sacro-sainte. Il se peut même que seul l'Unique connaisse l'amour. Non sans doute cet amour à la Feuerbach, infiniment dilué et qui ne s'attache à aucun objet précis pour le posséder, pour se l'approprier. Mais tout amour est une volonté tyrannique de possession exclusive qui va jusqu'à anéantir l'objet aimé, par peur de ne pas assez le posséder. L'Unique ne se refuse pas à cet amour — étant bien entendu qu'il le possédera et qu'il ne sera pas possédé par lui.

Bien mieux. L'Unique ne se refusera pas les plaisirs et les bienfaits de la Société. Sans doute autrui reste pour lui une chose irréductiblement *étrangère*, qui n'est ni la chair de sa chair, ni la pensée de sa pensée. Il y a là un abîme insondable que rien ne peut combler. Et sans doute aussi, dans son commerce avec autrui, il ne reconnaîtra d'autre droit que celui de s'approprier ce qui lui est nécessaire. Qu'on ne lui parle pas de droits égaux. Le droit d'un César ou d'un Napoléon n'est pas le même que celui du premier gueux venu, et, pour un égoïste robuste, mieux vaut lutter contre d'autres égoïsmes adverses que contre ces ennemis redoutables, parce qu'anonymes et insaisissables, qui sont la Loi, l'Etat, la Morale, la Société, la Tyrannie impersonnelle d'une collectivité. Mais une association d'égoïstes est concevable, quand ce ne serait que fondée sur le programme adopté en commun de faire la guerre à tous les préjugés, à tous les respects traditionnels, à toutes les servitudes vénérables qui s'opposent à l'affranchissement complet des Uniques insurgés. Cette association des égoïstes n'exigera d'ailleurs de ses membres aucune abdication ; elle ne leur imposera aucun embrigadement, aucun conformisme. Elle n'obligera pas leur égoïsme à se renier et à s'enchaîner pour la servir ; mais inversement elle se mettra au service de leur égoïsme.

Est-ce à dire que l'Unique veuille tout s'approprier ? Mais il y a une foule de choses dont il n'éprouve aucun besoin, pour lesquelles il n'a aucun penchant, aucun talent. A quoi me servirait tout l'or entassé dans une banque, si je ne sais qu'en faire, si je ne sais rien en tirer de personnel ? Il n'éveillera en moi que des cupidités malsaines ou stériles qui prendront possession de ma vie et me priveront de ma liberté. La seule chose qui importe, c'est qu'entre cet or et moi ne se dresse aucune défense, aucun interdit. Voilà le spectre obsédant de la Loi qui me prive de ma liberté et qu'il s'agit d'exorciser. Ne reconnaît-on pas là, *mutatis mutandis*, la pure doctrine luthérienne ? Pour Luther aussi le chrétien est « Seigneur et maître de toutes choses », et il n'est « soumis à personne ». Pour Luther aussi, c'est la Loi qui provoque la transgression, parce qu'elle est incompatible avec la nature humaine. Le rôle de la Foi est précisément de nous affranchir de cette condamnation et de nous rendre propriétaires de toutes choses en Dieu. L'*Unique* de Stirner, à sa façon, abolira en lui-même cette obsession de la Loi, qui fait naître en lui le sentiment d'une condamnation, d'une réprobation. A sa façon il se rend « Seigneur et maître de toutes choses ». Il les possède toutes en esprit. Mais il ne se les approprie que dans la mesure de ses aptitudes et de ses besoins.

L'égoïsme intégral est donc la seule attitude sincère et logique du Moi qui a pris conscience de son unicité — à moins que par ces moyens subtils et sournois qui s'appellent l'éducation, la crainte de la Loi, les croyances morales ou religieuses, la Société n'ait à l'avance occupé la place, qu'elle n'ait implanté dans ce Moi un conformisme servile et n'ait étouffé ou paralysé, dans son premier germe, cette faculté de s'affirmer unique qui est son impulsion native. Il s'ensuit que l'époque où il vit et le passé dont il est l'héritier ne sont pas indifférents à l'Unique. Stirner se plaît à rendre hommage à cette longue histoire d'affranchissement intellectuel qu'est l'histoire de la critique philosophique, laquelle a travaillé à libérer l'esprit humain de toutes les tyrannies du passé et de toutes les terreurs de l'ignorance. L'Unique doit se féliciter d'être l'aboutissement de ce libéralisme rationaliste. Il doit se féliciter que lui ait été transmise cette connaissance du monde et surtout cette connaissance de soi, si longue à acquérir, qui constitue l'acquis héréditaire

de la civilisation, qu'il trouve aujourd'hui dans son berceau en naissant. « Connais-toi toi-même » — ce commandement donné aux Sages par l'oracle de Delphes fut la pensée dominante de la sagesse apollinienne et de la philosophie socratique. Mais ce n'est plus là le problème des temps nouveaux. Aujourd'hui il s'agit pour l'Unique, joyeux héritier de ce passé philosophique, non pas d'apprendre à *se connaître*, mais d'oser s'affirmer, en d'autres termes : de *se faire valoir* par une rébellion active.

Sur le seuil de notre époque, écrit Max Stirner, n'est plus gravée l'antique inscription apollinienne : « Connais-toi toi-même », mais cette inscription nouvelle : « Fais-toi valoir toi-même » — « *Verwerte Dich !* »

Ainsi l'individualisme anarchique de Stirner pose déjà, à sa façon, le problème primordial des « *valeurs* » , qui sera tout particulièrement le problème de la philosophie de Nietzsche. Mais ce problème est posé ici en termes tout négatifs. Il aboutit au nihilisme. Stirner n'apporte aucune table nouvelle des valeurs, sous forme positive. Il se pose, non en annonciateur, mais en héritier qui « jouit de lui-même » et qui dilapide l'héritage millénaire qu'il a recueilli. Il le dit expressément dans une page, d'ailleurs d'une belle envolée lyrique, où il évoque les fêtes qui ont accompagné en Allemagne le millénaire de la fondation du Saint-Empire. En entendant sonner les cloches de toutes les églises pour célébrer cet auguste Défunt, il lui semble entendre sonner le glas de l'humanité entière. « En moi aussi tu as vécu jadis, chère Image, fantôme du Passé. Demain on te portera au tombeau et bientôt te suivront tes frères, les autres peuples. Et quand ils t'auront tous suivi, l'Humanité sera enterrée, et je resterai, moi, l'Unique, et je serai le joyeux héritier — *der lachende Erbe.* »

Il sera l'héritier. Mais après lui il n'y aura plus rien. Car en quoi le fantôme de l'avenir l'intéresserait-il ? Il est « la fin ». Lui-même ne peut se définir que négativement. Quand on essaie de saisir le contenu positif de son Unicité, il échappe. Quand on lui demande : « Qui es-tu donc ? » on n'obtient que cette réponse d'une désespérante monotonie : « Je suis l'*Unique* », je suis l'Innommable, l'Indéfinissable, l'Impensable ». — « On dit de Dieu : qui pourrait dire son nom ? Cela aussi s'applique à moi. Aucun nom ne peut m'exprimer, ni rien de ce qui ressemble à une définition ne peut épuiser mon être ». Et si on lui demande : « Mais que veux-tu donc ? », il vous répond : « je n'affirme rien, aucune vérité, aucune doctrine, aucune conviction, et je ne veux rien, aucune œuvre, aucune tâche. Je n'ai ni patrie, ni famille, ni devoir, ni profession, ni vocation, et je ne me mets au service d'aucune cause. Je ne m'astreins à aucun travail. *Ich habe meine Sache auf nichts gestellt*, — je n'ai bâti l'intérêt de ma vie sur rien ». C'est l'épigraphe qu'il a donnée à son livre. Et pourtant cet anarchiste, ce rebelle est au fond un doux, un idyllique. Il se plaît à rappeler les versets de l'évangile où il est parlé des « lis des champs qui ne tissent ni ne filent », ou encore il évoque les promesses du Royaume des cieux qui est réservé aux petits enfants. « Devenez semblables aux petits enfants, dit la Bible. Or les petits enfants ne poursuivent aucun intérêt sacré et ne se soucient de servir aucune cause. » — A quelle perfection supérieure pourrait-il d'ailleurs aspirer ? « On dit de Dieu qu'il est parfait, qu'il n'aspire à aucune perfection. Cela encore n'a de sens qu'appliqué à moi. » Et c'est pourquoi, son livre terminé, nihiliste parfait, il s'est retiré dans un néant de pensée.

Max Stirner n'a trouvé que quelques disciples isolés. Le livre unique de cet Unique subsiste comme un document curieux. Il ne pouvait, par définition, avoir aucune fécondité, aucun rayonnement, aucune postérité. Le radicalisme philosophique issu de la dialectique hégélienne allait trouver une expression singulièrement plus agissante, plus susceptible d'entraîner les masses, dans la doctrine de Karl Marx.

Karl Marx procède de Hegel et de Feuerbach. Dans une critique de la philosophie de Hegel parue en 1844 dans les *Annales franco-allemandes (Deutsche französische Jahrbücher)* il établit cette filiation et montre comment il a repris le problème de la critique au point où l'auteur de l'*Essence du christianisme* l'avait laissé. Feuerbach, dit-il, a bien compris qu'il fallait commencer par une critique de la religion, parce que la religion est une idéologie qui, tendant à faire prendre patience à l'homme, à détourner son attention des

réalités et des intérêts terrestres, paralyse son activité révolutionnaire et se met au service des puissances de conservation sociale. Elle est, dit Marx, — et la formule depuis a fait fortune, — « l'opium du peuple ». Il l'appelle encore : « une réalisation purement imaginaire de la nature humaine, parce que l'humanité ne possède encore aucune réalité effective ». Il faut donc commencer par faire « une critique du ciel », avant de pouvoir faire efficacement une critique de la société. Feuerbach s'est merveilleusement acquitté de la première partie de cette tâche. Il a anéanti l'illusion théiste. La doctrine marxiste ne l'oubliera pas. Elle inscrira l'athéisme comme une sorte de propédeutique dans son programme. Mais Feuerbach est resté prisonnier d'une autre illusion, l'illusion humanitaire. Il a substitué le culte de l'Humanité au culte de Dieu. Or cette Humanité elle-même n'est qu'une abstraction d'idéologue bourgeois. Feuerbach n'a vu que l'Homme abstrait. Il n'a pas vu que l'Homme réel était le produit de forces historiques et économiques. L'auteur de l'*Essence du christianisme* s'est plongé dans l'étude des théologiens, des mystiques, des métaphysiciens. Que n'a-t-il lu les économistes, en particulier les économistes anglais, Malthus, Adam Smith, Ricardo ? L'économie politique, voilà la réalité historique, voilà le Dieu nouveau qui répond au stade actuellement atteint par la dialectique de l'Idée, par le mouvement de l'Histoire.

Combien déjà périmée en effet cette idéologie humanitaire qui inspirait encore un certain socialisme *utopiste*, lequel faisait appel aux idées de Droit, de Justice, d'Humanité, c'est-à-dire de Fraternité humaine ! Combien illusoire cette formule qu'adoptait encore comme cri de ralliement un certain communisme fraternel, celui des petits artisans : « Tous les hommes sont frères ! » Il est vain d'user de pareilles contrevérités. Il n'est pas vrai que les prolétaires se sentent les frères des capitalistes. A l'ancienne devise fraternelle et utopique, Karl Marx et Engels, les auteurs du *Manifeste communiste*, substitueront cet autre cri de ralliement qui, cette fois, sera un cri de guerre : « Prolétaires de tous pays, unissez-vous ! ». Et, lorsqu'en 1864 le docteur Marx sera chargé à Londres par le Comité de la première association internationale des Travailleurs de rédiger la

déclaration de principes et les statuts de l'organisation nouvelle, il s'excusera presque, comme d'une concession qui lui a été arrachée, de l'emploi de quelques bribes de cette phraséologie humanitaire surannée : « On m'imposa, écrit-il, d'introduire dans le préambule des statuts deux phrases sur les Devoirs et les Droits, sur la Vérité, la Morale et la Justice. Mais je les ai placées de *telle façon que cela ne puisse pas faire de mal* ».

C'est dans le *Manifeste communiste*, paru dans les premiers jours de l'année 1848, quelques semaines avant la révolution de février, que se trouvent pour la première fois nettement formulées les thèses fondamentales de ce communisme nouveau ou plutôt de ce socialisme *scientifique*.

A la base, le matérialisme historique. C'est un total renversement de points de vue, analogue à celui que Feuerbach avait réalisé dans sa critique de l'illusion théiste. La grande illusion des philosophes a toujours été de croire que ce sont les « Idées » qui mènent le monde. Même Hegel, — qui a eu pourtant le premier la perception nette des grands ensembles historiques et dénoncé l'illusion « subjective » des individus — même Hegel restait dans son tréfonds un théologien impénitent. Il appelait « Raison », « Esprit », « Dieu » le moteur de l'Histoire. Il croyait que cette Raison divine se réalisait par le moyen d'Idées, à la puissance souveraine desquelles obéissent les faits. Il faut ici de nouveau renverser les termes. Ce n'est pas l'Idée qui engendre le fait matériel, mais c'est inversement le fait matériel, ou plutôt ce sont les transformations matérielles de la technique qui engendrent l'Idée et qui commandent jusqu'à la pensée du philosophe. « Pour Hegel, écrivait Karl Marx dans la préface de son livre *le Capital*, — le processus de la pensée, qu'il transcende sous le nom d'Idée en un Sujet absolu et autonome, constitue le démiurge du Réel, et le Réel n'en est que la manifestation extérieure. *Moi, je renverse les termes et le processus idéal n'est pour moi que l'envers du processus matériel*, tel qu'il se transpose dans un cerveau humain. » L'idée n'est qu'un fait mental, déterminé par un fait matériel.

Une précision ici s'impose. D'autres penseurs avaient déjà montré l'influence exercée sur les mœurs, les institutions,

les croyances d'une société par le milieu naturel. Mais il ne s'agit pas de cela. Ce que le matérialisme historique entend exclusivement mettre en lumière, ce ne sont pas ces influences permanentes, venues du milieu naturel et qui déterminent un état d'adaptation relativement stable, mais ce sont les transformations incessantes, suscitées par ce milieu artificiel qui est le produit du travail humain et de l'industrie humaine. C'est à ces transformations opérées par la technique que le matérialisme historique limite ses investigations. « Le travail, dit Karl Marx, est d'abord une opération qui s'effectue entre l'homme et la nature, une opération par laquelle l'homme prend l'initiative d'établir un échange matériel avec la Nature, par laquelle il dirige et contrôle cet échange. Il se pose lui-même en face de la nature comme agent naturel. Il met en mouvement toutes les forces de son organisme physique, ses bras, ses jambes, sa tête et ses mains, afin de s'assimiler l'élément naturel sous une forme utilisable pour les besoins de sa vie. *En agissant ainsi, par un mouvement qui s'exerce sur la nature en vue de la transformer, il transforme du même coup sa propre nature.* »

En d'autres termes : par le travail l'homme contracte des habitudes nouvelles, des manières nouvelles de penser et de sentir, surtout il établit des rapports avec ses semblables qui modifient peu à peu de fond en comble la structure de la Société et du même coup la mentalité, la « conscience » des individus. « En acquérant de nouvelles forces productrices, écrit encore Karl Marx, les hommes changent leur mode de production, et, en changeant leur mode de production, leur manière de gagner leur vie, ils changent tous leurs rapports sociaux. Le moulin à bras vous donnera la société féodale ; le moulin à vapeur le capitalisme individuel. » ... « Ce n'est pas la conscience de l'homme qui détermine son mode d'existence, mais c'est son mode d'existence qui détermine sa conscience. » De là découle que les institutions juridiques et politiques, les croyances religieuses et morales ne font que traduire à la conscience les faits économiques plus profonds. Elles constituent ce que Karl Marx appelle la *superstructure* d'un certain état social qui n'a de réalité que parce qu'il repose sur cette *infrastructure* matérielle que

sont les forces productrices, les moyens de production et les rapports sociaux créés par cette production. La technique, la machine sont ainsi le moteur de l'Histoire, le Dieu hégélien de l'Histoire. Fille de la Science, la technique conduit l'homme à créer, à la place du milieu naturel où il plongeait par son instinct, un milieu artificiel, économique et social ; elle l'oblige à remplacer l'adaptation instinctive de la vie animale par l'adaptation réfléchie et consciente qui se fait au moyen d'un outillage industriel et d'une organisation scientifique du travail.

Et cette technique est essentiellement *révolutionnaire*. C'est particulièrement Engels, l'ami et le collaborateur de Karl Marx qui, dans un livre sur *La Situation de la classe ouvrière en Angleterre*, a tracé le tableau désormais classique de cette grande *Révolution industrielle* dont l'Angleterre, dès le milieu du XVIII[e] siècle, avait été le théâtre. Pareillement dans les premières pages du *Manifeste communiste*, les deux auteurs montrent combien, par leurs débuts, le capitalisme et la société bourgeoise ont été révolutionnaires au premier chef. Non seulement la bourgeoisie a libéré des forces productrices incalculables qui ont intensifié le travail humain, faisant jaillir du sol des populations ouvrières et des cités entières, transformant les mœurs et tout l'aspect de la vie ; mais elle a aussi brisé tous les liens et les dépendances de la société féodale, aboli les hiérarchies traditionnelles, ruiné les croyances et les sentiments du passé, ne laissant subsister entre les hommes que « les strictes exigences du paiement au comptant, la liberté sans âme des transactions commerciales ». — Mais voici qu'à son tour la bourgeoisie s'enferre en une contradiction grandissante, en une antithèse tout hégélienne qui surgit entre les forces productrices, essentiellement révolutionnaires, que le capitalisme a éveillées, et le régime de la production capitaliste qu'il s'efforce de stabiliser, de consolider, d'exploiter à son profit, et qui est le régime de la propriété et de l'Etat bourgeois.

Ainsi s'affirme, chez Karl Marx, une antithèse inconciliable (comme toute antithèse hégélienne) et dont un terme nécessairement *nie* l'autre, entre les « forces productrices » *(Produktionskräfte)*, qui poussent à la révolution, et les rapports

sociaux créés par la production » *(Produktionsverhältnisse)*. Ces rapports sociaux tendent à la stabilisation, à un fonctionnement constant, régulier et assuré de la production et, par suite, à une organisation de cette production et à une répartition sociale des fonctions qui assure à une classe possédante une situation dirigeante et privilégiée. Et c'est précisément le rôle de l'Etat de consolider et de défendre ce régime privilégié de la propriété. Il ne peut donc être qu'un « Etat de classe », qui gère les intérêts de la classe dirigeante et met au service de ce régime de la propriété le Droit et la Force armée.

Il est curieux de voir dans le premier écrit de Karl Marx la théorie de la lutte de classe se dégager peu à peu de la dialectique hégélienne, avec l'habituel dédoublement en thèse et antithèse, pour aboutir à une synthèse par le moyen de la « négation de la négation ». La thèse c'est la propriété (Karl Marx dira plus tard : le capital). Comme toute thèse hégélienne, elle porte dans ses flancs sa propre négation, l'antithèse qu'elle oblige elle-même à sortir de son sein. « La Propriété, lisons-nous dans un des premiers écrits intitulé « *La Sainte Famille* », la Propriété, en tant qu'elle est forcée de se conserver elle-même, conserve en même temps son antithèse, le Prolétariat. *Elle est le côté positif* de l'opposition (la thèse), c'est-à-dire la Propriété satisfaite d'elle-même. *Le Prolétariat est le côté négatif* de l'opposition, son inquiétude, la Propriété en tant qu'elle se décompose par sa propre contradiction... Le régime de la Propriété est ainsi entraîné vers sa propre décomposition. Cette évolution qui s'accomplit à son insu et contre son gré, par une nécessité immanente (la dialectique !), ne peut s'effectuer que par le moyen d'un Prolétariat que ce régime a engendré à la suite d'une négation de l'humanité *(Entmenschung)* et qui, prenant de plus en plus conscience des conditions inhumaines qui lui sont faites, se supprime lui-même en même temps que son contraire (négation de la négation !)... A ce moment auront disparu aussi bien le prolétariat que son antagonisme, la Propriété (synthèse finale)... ».

Passage caractéristique, car il contient déjà *in nuce* toute la doctrine, on dirait plutôt toute la théologie, marxiste, à

laquelle, coûte que coûte, les faits économiques et les événements historiques seront contraints de se plier. Il exprime aussi déjà ce côté essentiellement « négatif » qui semble bien être la marque propre de l'esprit marxiste. Karl Marx a criblé de ses sarcasmes les plus cinglants ce soi-disant socialisme réformiste et petit-bourgeois dont Proudhon était à ses yeux le représentant le plus typique. Sans doute Proudhon lui aussi se disait hégélien. Il était frappé des antinomies internes et des contradictions économiques inhérentes au régime capitaliste et, en hégélien docile, il s'attachait à faire sortir la négation de l'affirmation, l'antithèse de la thèse. Il montrait la misère prolétarienne sortant de la richesse capitaliste, le monopole sortant de la libre concurrence, l'asservissement humain créé par la machine qui devait être l'instrument de la libération. Mais où il trébuchait, c'est lorsqu'il passait à la synthèse. Il cherchait une solution qui supprimerait le « mauvais côté » des choses, tout en conservant le « bon ». Il proposait des remèdes. Pauvre esprit, qui n'avait pas compris les mystères de « la négation de la négation » ! « Ce qui constitue le mouvement dialectique, observe Karl Marx dans son *Anti-Proudhon*, c'est l'existence simultanée des deux côtés contradictoires, leur lutte et leur fusion en une catégorie nouvelle. Rien qu'à poser le problème d'éliminer le « mauvais côté » des choses, on coupe court au mouvement dialectique ». Améliorer le sort de l'ouvrier, quelle conception médiocre de petit bourgeois démocrate ! Il faut au contraire pousser au pire, creuser les abîmes, renforcer les ressentiments. C'est sur la négation, sur le « mauvais côté » des choses, que le marxisme fait porter l'accent principal. C'est à renforcer, à cultiver ce « mauvais côté », cette négation, qu'il mettra sa clairvoyance et son amère prédilection. Le ressentiment social, voilà pour lui le grand moteur du progrès.

Et c'est pourquoi Karl Marx propose du prolétariat une définition toute négative. Entre ce que les démocrates appellent « le Peuple » et ce que les marxistes appellent « le Prolétariat », il y a un abîme. Le peuple est rattaché à une certaine civilisation par sa langue, par sa religion, par ses mœurs, par une foule de liens et de traditions. Il est enraciné dans une terre ; il a le respect inné d'un certain ordre

social et des supériorités et des valeurs par où cet ordre s'exprime. Le prolétariat au contraire se définit chez Karl Marx par le déracinement complet et par le sentiment d'être exclu de toutes ces traditions de la civilisation. Il n'a *pas* de propriété, il n'a *pas* de famille, il n'a *pas* de patrie. Son internationalisme tient précisément à ce dénuement total qui fait qu'il se reconnaît partout identique dans cette complète négation. De là sa volonté révolutionnaire. Quoi qu'il arrive, il n'a « à perdre que ses chaînes ». Il est, selon l'image de Karl Marx, appelé à être « le fossoyeur » de la société capitaliste. Il n'apporte aucun plan positif de construction. Il n'est qu'un agent de subversion, au service d'une dialectique impersonnelle.

C'est ce qui explique pourquoi le livre principal de Karl Marx, « la Somme du socialisme », ne s'intitulera pas « La Société future » ou « L'Humanité de demain » mais bien : *Le Capital*. Car le Capital, c'est la Société actuelle ; il représente la thèse positive, à l'intérieur de laquelle se poursuit un travail négatif de décomposition, un « processus de subversion » — *ein Umwälzungsprozess*. L'hégélien qu'est Marx sait que ce processus s'accomplit suivant une dialectique inexorable dont l'économiste se contente d'observer et d'enregistrer les symptômes. Si le *Manifeste communiste*, composé à la veille de la révolution de 48, laissait entrevoir la possibilité d'un coup de force politique, instaurant brusquement la dictature du prolétariat, — et c'est la thèse révolutionnaire dont s'inspirera le bolchevisme russe, — Karl Marx, profondément désillusionné par les événements de 48 et, plus tard, par l'échec de la Commune de Paris, en 1871, proclame désormais hautement le primat de l'Economique sur le Politique. Il ne s'agit plus d'une révolution brusquée, mais d'une *évolution catastrophique* traversant un certain nombre de stades fixés par avance. La volonté des individus, révolutionnaire ou conservatrice, n'y peut rien changer. « Même le jour où la société aura mis le doigt sur le ressort interne de ce mouvement naturel qui l'entraîne, lisons-nous dans la préface du *Capital*, — et le but qu'on se propose dans le présent ouvrage est précisément de dévoiler cette loi interne d'évolution de la Société actuelle, — même alors il lui sera impossible de brûler aucune des étapes prescrites ou de l'abolir par voie de décret. Mais elle pourra abréger et tempérer les douleurs de l'enfantement. »

Karl Marx parle d'un « enfantement ». Mais dans le corps du livre il ne se préoccupe que d'observer et d'analyser des symptômes de décomposition. Manifestement il se plaît à ausculter un moribond. De cette Société nouvelle, de cette humanité de demain qui verra le jour à la suite de l'enfantement annoncé, point de nouvelles, pas le moindre petit signe annonciateur. Tout l'intérêt est concentré sur la catastrophe. Et si une nouveauté doit apparaître au terme de cette dialectique, tout au plus peut-on, en langage hégélien, la baptiser : « la négation de la négation ». La dialectique marxiste ne s'intéresse qu'à la phase destructive. L'acte créateur est en dehors de son horizon.

Ainsi le radicalisme philosophique, issu de la théologie hégélienne, aboutit chez ses deux représentants extrêmes, aussi bien dans l'individualisme anarchique de Max Stirner que dans la doctrine de la lutte des classes de Karl Marx, à une attitude toute nihiliste. Il apparaît qu'une affirmation positive de valeurs nouvelles ne pourra être l'œuvre que d'un Irrationnel créateur qui tentera de transformer ces négations destructives en volontés créatrices. Cette période nouvelle est dominée par trois noms : ceux de Schopenhauer, de Richard Wagner et de Nietzsche. Ils constituent une sorte de « constellation trinitaire » — *das Dreigestirn*, comme a dit Thomas Mann[1] — dont l'éclat et l'influence secrète ont été décisifs dans la seconde moitié du XIX[e] siècle.

1. Dans les *Betrachtungen eines Unpolitischen* (*Réflexions d'un Allemand étranger à la politique*), livre qui constitue l'examen de conscience le plus approfondi d'un Allemand qui a passé par cette évolution.

CHAPITRE 8

LES DOCTRINES IRRATIONALISTES

Ce qui fait la nouveauté de la philosophie de Schopenhauer, c'est qu'après les ambitieuses constructions métaphysiques qu'on avait vu se succéder depuis Kant et dont chacune prétendait supplanter l'autre par une surenchère dans le paradoxe, elle se présentait comme un retour au sens commun, tout au moins comme un retour à ce fonds éternel de sagesse humaine qui, depuis la plus haute antiquité, à travers les œuvres des grands génies religieux, des poètes et des moralistes autant que des philosophes, constituait une sorte de tradition continue, un miroir lumineux où l'humanité de tous les temps s'était reconnue elle-même. Elle ne prétendait pas apporter une cosmogonie inédite ou une dialectique subversive. Elle se voulait elle-même une sagesse toute concrète, s'attachant à ces problèmes éternels et quotidiens qui constituent l'étoffe de toute expérience humaine. Elle se donnait moins comme une « explication » nouvelle du monde, que comme une « interprétation » de la vie, scrutée dans ses réalités intimes. Car la vie est la réalité première, antérieure à toute pensée, à toute connaissance, à toute doctrine philosophique. Elle peut exister et se continuer sans la pensée, mais non la pensée sans elle. Le philosophe peut bien proposer des théories et des leçons. Mais, en fin de compte, c'est la vie qui décide et qui utilise l'intelligence même du savant, la met au service de ses finalités secrètes, ou, pour prendre le mot dont se sert Schopenhauer, au service de sa « Volonté ».

Ainsi il apparaît que la connaissance, que la « représentation » du monde est quelque chose de postéricur, de surajouté, un outil perfectionné, une lumière que la Volonté s'est donnée et qu'elle a allumée pour s'orienter dans la recherche de ce qui peut la satisfaire. Cette Volonté, antérieure à l'intelligence humaine, se manifeste déjà dans la nature, chez la plante, par le dispositif ingénieux de sa structure ; chez l'animal, par la perfection mobile de ses membres, par l'adaptation parfois stupéfiante de ses organes à un régime, à une proie, par la variété de ses armements offensifs et défensifs, par l'infaillibilité de ses instincts et par la subtilité de ses stratagèmes. A voir l'inépuisable diversité de ces formes, parfois effrayantes ou bouffonnes, chacune comme moulée sur un désir, ne dirait-on pas les inventions capricieuses d'un démiurge en délire ? Chez l'homme enfin la vie se donne le luxe d'une intelligence fabricatrice d'instruments et d'armes par où l'homme cherche à suppléer à sa faiblesse native ; elle se hausse même jusqu'à la Raison qui lui permet, au moyen de concepts et de mots, d'emmagasiner toute l'expérience acquise de l'espèce et de substituer au présent immédiat un monde abstrait et fictif du souvenir et de la prévision qui étend à l'infini la puissance humaine à travers le temps et l'espace. Mais, quelles que soient la richesse et l'étendue de cette connaissance nouvelle, celle-ci reste une fonction tardive, précaire, intermittente, attachée à un système nerveux, à un organe matériel dont elle suit toutes les vicissitudes. Elle est au service d'une Volonté qui secrètement l'entretient, l'actionne et l'utilise, et dont le mystère lui reste caché.

Cependant voici que ce mystère va se dévoiler. Cette Volonté qui dans la Nature restait inconsciente, aveugle, comme masquée, peut chez l'homme, du moins dans des conditions exceptionnelles, devenir consciente et clairvoyante. Le somnambule qui jusqu'alors jouait la suggestion comme en rêve, brusquement s'éveille. Le bandeau tombe de ses yeux et le secret de cette Volonté lui apparaît dans sa tragique cruauté. Cette révélation se fait, non par la science, non par la connaissance d'une réalité tout extérieure, mais par une intuition métaphysique qui découvre à l'homme la réalité interne de la vie, le sens caché du drame auquel sa

propre existence se trouve mêlée, en même temps que la détresse de ces innombrables existences auxquelles sa vie se montre reliée par des liens et des sympathies qui tiennent à la racine même de l'être. Derrière le « Monde comme Représentation » qui est le décor extérieur de la connaissance où l'intelligence règne en maîtresse, se découvre le « Monde comme Volonté » où se pose le problème des « valeurs », c'est-à-dire du « pourquoi », du « sens » même de la vie. L'homme prend alors conscience de la disproportion formidable qui s'accuse entre les buts poursuivis et les souffrances incalculables, ou les crimes, au prix desquels s'achètent un triomphe éphémère, un bonheur toujours décevant. En même temps se dévoile à lui l'irrationalité foncière de ce vouloir aveugle, identique au fond des égoïsmes insatiables en lesquels, fasciné par le mirage du Nombre, il s'est comme morcelé et illusoirement isolé, — vouloir féroce qui se déchire de ses propres griffes et dresse partout des embûches à d'autres parties de lui-même. Cette Illusion fiévreuse du désir atteint son point culminant dans l'instinct de reproduction, dans l'amour des sexes. Elle s'appelle alors « Volonté de l'Espèce ». Elle frappe d'aveuglement l'individu le plus clairvoyant, le plus calculateur, pour l'obliger à perpétuer cette erreur douloureuse et toujours coupable qu'est l'existence d'avance condamnée à la souffrance et à la mort. Drame éternel et quotidien, qui recommencera perpétuellement, tant que s'affirmera ce vouloir-vivre aveugle, — mais auquel un dénouement pourtant est rendu possible grâce à un miracle que la Nature n'avait ni voulu ni prévu : la naissance du génie rédempteur. Multiples sont les formes sous lesquelles ce miracle se produit, — par l'ascétisme de la sainteté, — par l'héroïsme intellectuel de la pensée, — par les merveilles de l'art qui présentent à la vie le miroir incorruptible où elle apprend à se reconnaître dans ses profondeurs tragiques. Mais dans toutes ces manifestations le génie représente toujours une anomalie de la nature, une sorte de monstruosité par excès de la faculté connaissante ou de l'intuition compatissante, où se trouve réalisé un état exceptionnel de désintéressement héroïque ou méditatif. Il détache l'homme de ses instincts violents, de ses désirs égoïstes, pour l'orienter vers le renoncement, vers la déli-

vrance et le nirvanâ, bref vers cette sagesse éternelle où les penseurs profonds de tous les temps ont reconnu le but suprême de l'épreuve douloureuse que représente pour chacun la vie humaine.

Le Monde comme Volonté et Représentation, l'œuvre maîtresse de Schopenhauer, avait paru en 1819. Le succès auprès du public, comme aussi auprès des philosophes de profession, fut à peu près nul. Jusque dans ses vieux jours Schopenhauer restera le philosophe inconnu, l'éternel « inactuel », sorte d'emmuré vivant. Indifférent aux événements politiques, brouillé avec ses proches, il a vu un silence de mort se faire autour de son livre et il a assisté à l'échec de l'unique tentative d'enseignement qu'il fit à l'université de Berlin. A cette philosophie, toute en intuitions personnelles, il manquait cet appareil scolastique de définitions, d'analyses de concepts, de démonstrations et d'enchaînements logiques, qui faisaient de la philosophie d'un Kant ou d'un Hegel une matière d'enseignement si fructueuse. A Francfort, ville qu'il avait choisie, parce que la statistique y accusait la plus faible mortalité, Schopenhauer a mené une vie de petit rentier maniaque, caustique et misanthrope. Il a assisté avec effroi à la révolution de 1848 qui ensanglantait les rues de Francfort, et il a accueilli à bras ouverts les « culottes bleues » autrichiennes chargées de rétablir l'ordre et qui choisirent ses fenêtres pour tirer sur les émeutiers. Il applaudit à la défaite de la « canaille souveraine », et c'est aux soldats prussiens, devenus invalides en défendant « l'ordre légal », qu'il a légué par testament la plus grande partie de sa fortune.

Il ne pouvait prévoir que précisément cet événement allait produire un revirement complet dans l'esprit public, dont son pessimisme devait profiter. 1848, c'est la fin de l'optimisme rationaliste, de cette idéologie politique et sociale qui avait enthousiasmé de ses utopies toute une génération, — précisément celle pour laquelle Schopenhauer avait été le philosophe « inactuel », et que Hegel fanatisait. C'est parmi les révolutionnaires désillusionnés que le père du pessimisme allait recruter ses plus brillants disciples. En 1854, un de ces révolutionnaires réfugiés en Suisse, le poète

Herwegh, révélait Schopenhauer à un autre révolutionnaire, réfugié à Zürich, qu'on avait vu deux années auparavant sur les barricades de Dresde et qui n'avait échappé que tout juste au mandat d'arrêt lancé contre lui : Richard Wagner. Le musicien proscrit s'institua l'apôtre du philosophe incompris, le metteur en scène et en musique du pessimisme schopenhauérien.

Révélation foudroyante ! Cette conversion au pessimisme était bien un signe des temps. Du coup, s'il faut en croire Nietzsche, Wagner modifia de fond en comble la signification de son œuvre maîtresse à laquelle il travaillait dans son asile de Zurich : *L'Anneau du Nibelung*. Le premier jet avait été d'inspiration toute révolutionnaire, à la fois communiste et anarchiste. Le héros, Siegfried, était une sorte de Messie de la Révolution en qui s'incarnait l'esprit libertaire du radicalisme de l'époque, selon la formule de Feuerbach et de Max Stirner : ni Dieu, ni maître ! Enfant de la Forêt germanique, fils d'un adultère compliqué d'un inceste, il représente la Nature, la vie puissante du corps, des sens et de la passion. Après avoir tué, avec l'épée que lui-même s'est forgée, le dragon, détenteur du Trésor maudit, il ira délivrer Brünhilde, réveiller et émanciper la Femme endormie, et il célébrera avec elle, en pleine forêt, les noces symboliques de l'amour libre. Chemin faisant, il jette un défi au vieux dieu, gardien des « contrats périmés ». A lui de briser le sortilège malfaisant que l'Or du Rhin, arraché aux profondeurs du Fleuve, — symbole de la puissance maudite de la Propriété et du Capital, — fait peser sur le monde. Et sans doute le héros périt par félonie, victime de son héroïque et incorrigible insouciance ; il périt de ne pas avoir appris, dans ce monde sournois, ce qu'est la peur. Mais du moins l'Or retournera au Fleuve, à la communauté primitive des êtres qui se réjouiront de son pur et vif éclat, sans chercher à se l'approprier, sans vouloir en tirer un instrument d'exploitation ou de servitude. Comment cette utopie communiste, ce mythe où s'affirmait un optimisme radieux, s'est-il transformé dans le sombre mythe du *Crépuscule des dieux*, dans l'annonciation pessimiste de l'universel déclin et de la fin du monde ?

« Qu'arriva-t-il ? » s'est demandé Nietzsche. Et il répond : « Un malheur. Le vaisseau de Wagner donna sur un écueil. L'écueil était la philosophie de Schopenhauer. Wagner se trouva médusé par une vue *opposée* du monde. Qu'avait-il jusqu'alors mis en musique ? L'optimisme ! Wagner fut consterné. Bien plus, un optimisme pour lequel Schopenhauer avait créé une épithète cruelle : « un optimisme *sans vergogne* ». La stupeur de Wagner redoubla. Il réfléchit longuement, sa situation semblait désespérée... Enfin il vit filtrer un rayon d'espoir : l'écueil où il avait sombré, pourquoi n'en ferait-il pas le terme projeté de son voyage, sa pensée de derrière la tête ? Et il se mit à traduire l'*Anneau du Nibelung* en langage schopenhauérien... Wagner était sauvé ! En tout sérieux, cela s'appelle une « rédemption ». Le bienfait dont Wagner est redevable à Schopenhauer est inappréciable. *Le philosophe de la décadence a rendu à lui-même l'artiste de la décadence.* »

Exagération manifeste ! Comment admettre qu'un créateur aussi instinctif, aussi original que Wagner, se trouve ainsi à la merci d'une lecture et puisse en un tournemain, par réflexion et par calcul, transformer une œuvre à laquelle il travaille depuis des années, en son contraire ? Nietzsche commet d'ailleurs une grosse erreur matérielle. Car, lorsque Wagner a pour la première fois pris connaissance des œuvres de Schopenhauer, au printemps de 1854, son drame parlé est déjà terminé, le dénouement déjà arrêté, la figure de Wotan complètement dessinée, ainsi que le grand conflit suscité dans le cœur du dieu pessimiste entre sa « Volonté » dominatrice et la « connaissance » douloureuse qu'il prend de l'Illusion universelle — conflit qui ne supporte d'autre dénouement que l'abdication, le renoncement volontaire, l'acceptation de la fin, « le crépuscule des dieux ». Il serait donc plus juste de dire que Wagner, en composant sa pièce, anticipait la consécration qu'il devait recevoir de la philosophie de Schopenhauer, dont il portait déjà en quelque sorte en lui le pessimisme à l'état d'intuition inconsciente et informulée. C'est du moins ainsi que lui-même a présenté les choses dans un petit écrit intitulé l'*Etat et la Religion.* « Avec cette œuvre, dit-il en parlant de l'*Anneau du Nibelung,* je m'étais avoué à moi-même, *sans bien m'en rendre un compte exact,* le vrai fond des choses humaines. Car une nécessité tragique la traverse d'outre en outre. *La Volonté, qui d'abord pensait transformer le monde dans le sens de ses désirs, ne trouve à la fin plus d'autre solution satisfaisante que de briser son propre vouloir-vivre et de préparer dignement son déclin.* » L'*Anneau du Nibelung* marque donc bien, dans la pensée de Wagner, la date décisive où il rompt avec les idées révolutionnaires et les utopies politiques de 1848, pour s'orienter vers une Mystique de la Rédemption et de la Régénération par l'art, à laquelle la philosophie de Schopenhauer n'a donné que l'armature idéologique.

Car il s'en faut que l'artiste créateur chez Wagner se soit contenté de cette simple « négation de la Volonté » qui apparaissait chez Schopenhauer le terme suprême de la sagesse. Pareille attitude pouvait convenir à un métaphysicien cloîtré dans son ermitage, non à l'homme de théâtre qu'était Wagner, animé de l'impérieux besoin d'exercer sur son époque une action directe et visible. Ici se découvre une singulière dualité dans l'art wagnérien. Quelle contradiction déjà dans ce fait que la musique, art d'intériorité, invite au recueillement, au silence, et tend à nous détacher de la vie active, de la réalité extérieure, alors qu'il faut à l'homme de théâtre le contact avec les foules, le succès, le triomphe, la popularité. Ainsi le même homme que la musique porte au recueillement intime, qu'elle plonge dans un bain isolateur où s'exagèrent ses facultés de sentir et de souffrir, se trouve par son « démon » précipité plus profondément qu'aucun autre dans le tourbillon de la vie, dans les aventures et les risques, dans les conflits d'ambitions et de vanités. Et n'y a-t-il pas une constante opposition entre l'illusion scénique, entre cette Apparence profane où se plaît le théâtre, et cette réalité intérieure, ce rêve profond, voilé, quasi religieux qu'évoque la musique ? Ainsi l'inspiration wagnérienne se trouve, dès l'origine, aiguillée dans deux directions opposées. D'une part, elle tendra à réformer le théâtre, à régénérer cette illusion profane, en l'intériorisant par l'émotion religieuse, par l'extase musicale, — et d'autre part, elle voudra élargir, extérioriser, « jouer » en quelque sorte le rêve intérieur en faisant de la musique un geste théâtral, une magie évocatrice et scénique dont l'empire

s'étend aussi loin que la représentation extérieure du monde visible, et capable, par ses propres ressources, au moyen des sonorités, des timbres, de la polyphonie de l'orchestre, d'en évoquer les profondeurs et les surfaces mobiles, les figures et les formes les plus diverses. Voilà la vivante antithèse que l'art wagnérien porte en son sein et qu'il s'efforcera de concilier en une formule de synthèse : le *drame musical*.

Et la dualité de ces inspirations antagonistes, nous la retrouvons aussi dans la pensée et dans la personnalité même du poète-compositeur. Il y a chez lui un fonds indéniable de pessimisme. Ce pessimisme prenait peut-être sa source secrète dans cette névrose si caractéristique du musicien, qui est comme la rançon de tant de paroxysmes, de tant de vibrations excessives, de tant d'extases provoquées et prolongées, et qui se traduit chez lui par un besoin, de jour en jour accru, de silence, de repos, de nirvanâ, on dirait presque d'euthanasie. Voilà l'instinct secret de la mort, transfiguré par les ensorcellements de la musique, dont nous entendons sonner l'appel à nos oreilles dans les ultimes dissonances et harmonies du *Crépuscule des dieux* ou de *Tristan et Isolde*. Mais à ce pessimisme fondamental se superposent chez Wagner l'éternelle jeunesse du tempérament créateur et la joie inquiète et tumultueuse de l'illusion dramatique et scénique. Ainsi que l'observait si bien Edouard Schuré : « Par le fond de sa pensée Wagner ressemblait à Wotan, à ce « Jupiter germanique », à cet « Odin scandinave » qu'il a recréé à sa propre image, dieu bizarre, dieu philosophe et pessimiste, toujours inquiet de la fin du monde, toujours errant et méditant sur l'énigme des choses. Mais par sa nature primesautière, il ressemblait tout autant à Siegfried, le héros naïf et fort, sans peur et sans scrupules, qui se forge à lui-même son épée et marche à la conquête de l'univers. Le miracle est qu'il réalisait ces deux types fondus en un seul par la constante union d'une réflexion profonde et d'une spontanéité jaillissante ».

C'est sur l'élément de négation pessimiste que s'est échafaudée chez Wagner toute sa critique de la civilisation moderne. Elle procède en effet du sentiment profond que l'humanité a erré, qu'elle s'est toujours davantage écartée

des voies d'un développement sain et conforme à la nature. « L'admission d'une déviation du genre humain, écrivait-il, pour contraire qu'elle paraisse à l'idée de progrès, pourrait bien rester la seule base sur laquelle doive s'étayer et s'établir notre espérance... Où que nous regardions dans le monde civilisé, nous constatons la déviation de l'homme ». Cette décadence, dit-il encore, a pour cause la corruption du sang, laquelle provient elle-même, d'une part, d'une nourriture anormale (Wagner était, au moins en théorie, adepte du régime végétarien), d'autre part, d'un mélange des races plus nobles avec celles qui le sont moins. Ce point de vue, Wagner le tenait de son ami Gobineau, auteur de l'*Essai sur l'Inégalité des races humaines*, qui était un hôte familier de la villa Wahnfried à Bayreuth, et c'est en grande partie sous l'influence des idées de Gobineau, reprises par le gendre du compositeur, Houston Stewart Chamberlain, que Bayreuth deviendra le berceau et le premier foyer actif de la propagande « raciste » en Allemagne [1].

A la lumière de ces théories, l'art wagnérien s'éclaire d'une signification nouvelle. Car bien avant sa rencontre avec Gobineau, Wagner avait eu l'intuition d'un lien caché entre la décadence de la civilisation et la corruption de l'art, et ce lien lui apparaissait tout particulièrement au théâtre, image vivante de la civilisation et de la société d'une époque. Or la forme d'art qui, aux yeux de Wagner, exprimait le mieux cette corruption de l'art par la civilisation, c'est l'*opéra*, italien ou français. Mascarade frivole ou pompeux décor historique, l'opéra est un divertissement profane offert à un public de civilisés superficiels et blasés, incapables d'éprouver sincèrement les extases sacrées de la musique, les divines meurtrissures du grand art tragique, isolés dans leurs vanités mondaines et retranchés des sources jaillissantes de la vie religieuse et populaire. Mais il appartient au génie germanique, formé à la double école de la sym-

1. Sur cette doctrine de la régénération de la race, voir le livre de H. S. CHAMBERLAIN : *Richard Wagner, la vie et les œuvres* (Paris, Perrin) et la belle étude de Henri LICHTENBERGER : *Richard Wagner poète et penseur* (Paris, Alcan).

phonie beethovenienne et du drame shakespearien, de régénérer ce produit hybride d'une civilisation corrompue. Et c'est à quoi sert le *mythe* où revit l'âme religieuse de tout un peuple. Très différent en cela du théâtre classique qui ne nous présentait encore que des masques idéalisés et des événements historiques, le mythe ressuscite le geste primitif et la nudité héroïque de la race. Voyez Siegfried. Dans ses veines bouillonne un sang pur et généreux. Son âme, sans calcul et sans fraude, se livre toute nue dans l'abandon charmant de chacun de ses gestes, dans la candeur de son regard limpide et rêveur, dans le timbre mâle et clair de son rire insoucieux. Il est la forme humaine parfaite en qui a pris corps le mystère ingénu de la race, — incarnation héroïque du blond germain ou encore de cet « Aryen blond » magnifié par Gobineau, — en même temps que se révèle à son oreille de primitif la musique secrète de la Forêt germanique, musique devenue de plus en plus étrangère et imperceptible à nos sens de civilisés. Car, pour communiquer intégralement son âme originelle, il faut au mythe avant tout la musique, langage immédiat des émotions vitales, art éternel et métaphysique qui, selon la comparaison de Wagner, « abolit le mensonge de la convention de la même manière que la lumière du jour abolit la clarté factice d'une lampe d'appartement ». De la fusion du mythe et de la musique naîtra, au lieu de ce produit factice et hybride qu'était l'ancien opéra, le *drame musical*, formule vraiment synthétique et régénératrice de l'œuvre d'art intégrale, qui est à la fois mimique, vision, parole et musique. Ici s'expriment en une multiplicité de langages concordants la même totalité organique, le même dynamisme dramatique.

Et à ce théâtre nouveau il faut un Temple nouveau. Car il est temps que l'humanité apprenne de nouveau que le théâtre, aujourd'hui l'art le plus profané, a été et sera de nouveau, de par sa destination première, une institution sacrée. Il faut donc que quelque part, dans un sanctuaire, à l'écart de la corruption générale, s'assemble de nouveau, non plus un public de désœuvrés en quête de divertissement, mais une foule croyante venue pour célébrer là une fête solennelle, — *ein Festspiel*, — où s'expriment à la fois son âme collective et sa foi religieuse. Ce Temple nouveau

de l'art, ce sera *Bayreuth*. Bayreuth est le symbole d'une Réforme germanique de l'Art. Comme la Réforme religieuse de Luther, l'art wagnérien est la protestation artistique de la conscience allemande contre une tradition corrompue, la protestation de la Foi vivante contre les œuvres mortes, contre le répertoire routinier, contre le sacrement offert à vil prix. Bayreuth symbolise la Régénération et la Rédemption de l'humanité par l'Art allemand. — Mais pour qu'il y ait vraiment régénération, il faut qu'il y ait au préalable besoin sincère de salut. Et c'est pourquoi l'art wagnérien recrute tous les pessimismes. Il appelle à lui tous les insatisfaits, les désaccordés, les désenchantés, tous ceux qui souffrent de la civilisation. « La propriété est un mal, dit-il aux communistes. Voyez *l'Or du Rhin*. — L'Etat est un mal, dit-il aux anarchistes : voyez Siegfried. — Le mariage dont vous souffrez est un mal, dit-il aux « désenchantées » : voyez *Tristan et Isolde*. — La Science est un mal, dit-il aux rêveurs et aux mystiques : voyez *Lohengrin*. — La femme est un mal, elle est la « rose de l'enfer », dit-il aux Serviteurs du Saint-Graal, jeunes et vieux dévots exposés aux pièges du *sex-appeal* : voyez *Parsifal*. — Le monde est un mal, dit-il aux pessimistes : voyez le *Crépuscule des dieux*. — Mais mon art est un remède à tous vos maux. Venez à Bayreuth, vous qui souffrez et qui êtes travaillés, et vous serez guéris et sauvés ».

Richard Wagner est, après Gœthe, le plus grand événement de la culture allemande, mais un événement orienté, si l'on peut dire, en sens inverse. Ce que Gœthe a été pour le XVIII^e^ siècle cosmopolite, totalisant en lui tout l'humanisme classique, Richard Wagner l'a été pour le XIX^e^ siècle romantique et nationaliste ; il a été l'aboutissement, la réalisation suprême du romantisme allemand, en même temps que le metteur en scène d'une Renaissance germanique et l'actif propagandiste d'un pangermanisme musical dont les victoires à travers le monde, coïncidant avec les victoires des armées allemandes, seront bientôt considérées comme la manifestation triomphale de la même mission allemande. Il est assurément le plus puissant réalisateur artistique que l'Allemagne ait jamais produit. On ne trouverait pas une branche de la culture avec laquelle, directement ou indirec-

tement, il n'ait été amené à prendre contact : musique, mythologie, poésie, philosophie, théâtre, architecture, art de la décoration, diction, déclamation musicale, etc., il a touché à tous les domaines, il s'est efforcé d'établir un lien, une synthèse entre toutes les formes de la culture, de susciter entre elles une vaste *synergie*. Il a été le grand Réformateur en art, comme l'a été en religion Luther dont il aimait à invoquer l'exemple et le précédent, — comme lui, ne s'accommodant d'aucune institution existante, rompant avec toutes les traditions reconnues, renouvelant de fond en comble non seulement l'esprit, la « conscience » artistique allemande, mais aussi, jusque dans les plus petits détails, la technique par où cette culture, d'inspiration essentiellement germanique, pourra se réaliser et triompher. Il a surtout porté à la suprême perfection le goût si allemand pour les « ensembles » où l'individu se subordonne à une œuvre, disparaît dans une conception totale. Il a créé ce type nouveau, qui depuis a conquis les salles de concert du monde entier, le type du *Kapellmeister* wagnérien, incarnation en art de la Volonté germanique de puissance, et qui, du haut de son pupitre, déchaîne tous les timbres de l'orchestre, toutes les voix de l'Océan et de la Forêt, de la tempête et du printemps, de l'orage et de l'apaisement. Dans la polyphonie de son ouverture des *Maîtres chanteurs*, Nietzsche trouvait rassemblés tous les secrets et tous les contrastes de cette âme allemande, à la fois barbare et raffinée, lyrique et pédantesque, pesante et rêveuse, complexe et primitive, lourde de passé et débordante d'avenir, — mais sans légèreté, sans grâce ailée, sans lumineuse limpidité. « Cette musique, concluait Nietzsche, ressemble à l'Allemagne. Elle est d'hier et d'après-demain. Elle ne possède pas *d'aujourd'hui* ». Il faut avoir vu le dernier tableau des Maîtres chanteurs sur la scène de Bayreuth, avec les 750 figurants qui réalisent une foule allemande, — foule étonnamment diverse et unanime, qui acclame, gesticule, danse, puis tout à coup se recueille, entonne, en un unisson impressionnant, un cantique religieux, pour exploser de nouveau, à la suite d'un prodigieux crescendo, en un hosannah triomphal à la gloire de l'art et des Maîtres allemands, — sans que jamais ce tumulte, réglé par la musique, dégénère

en désordre ou en chaos. On saisit là sur le vif le secret de l'art wagnérien, qui est aussi le secret de l'âme allemande et qu'on peut définir : *un orgasme discipliné*.

Nietzsche marque une troisième étape dans l'évolution de l'irrationalisme schopenhauérien. Du grand philosophe de Francfort il a d'abord reçu l'exemple d'une vie vraiment philosophique, résolument « inactuelle », à l'écart des événements bruyants, des ambitions de carrière et des honneurs officiels, en opposition hautaine avec tous les optimismes du troupeau. De Schopenhauer, il tient aussi le problème central de sa philosophie qui n'est pas de formuler une théorie de la connaissance ou une explication rationnelle du monde, mais d'engager une critique et une estimation en quelque sorte biologique des « *valeurs* » morales, par une scrutation intense et une interprétation lucide de cet Irrationnel primitif dans lequel la vie plonge par ses racines. Pour la pensée la solution d'un problème est vraie ou fausse ; pour la vie elle a une « valeur » ou elle n'en a pas. De Schopenhauer enfin, Nietzsche acceptera toutes les prémisses de son pessimisme, pessimisme de la sensibilité qui fait de la douleur la marque et la rançon de toute lucidité et de tout affinement, pessimisme de l'intelligence à qui se découvre dans l'Irrationnel le fondement premier où n'atteint aucune connaissance, pessimisme moral qui explore l'immoralisme foncier de toutes les impulsions, de tous les instincts de la vie.

Mais de ce pessimisme il répudiera les conclusions pratiques. Car ces conclusions ne paraissaient pas à Nietzsche nécessairement impliquées dans les prémisses : elles ne s'en dégageaient pas par voie de conséquence logique. Elles avaient tout simplement la valeur d'un « symptôme » ; elles apportaient l'aveu d'un découragement, d'un épuisement ou d'un instinct de décadence, bref d'un « pessimisme de la faiblesse », car elles annulaient d'avance la puissance transformatrice, l'acte créateur ou régénérateur de la vie. La délivrance que Schopenhauer proposait aboutissait en somme à l'extinction de tout vouloir, à un néant de volonté, à un *refus de créer*. Une pareille attitude se mettait systématiquement en contradiction avec l'élan de la vie et avec toutes les valeurs positives de la culture humaine qu'elle présup-

posait et dont elle-même était l'aboutissement. Elle mettait surtout le philosophe en une perpétuelle contradiction avec lui-même. Car il ne voulait pas s'avouer à lui-même les raisons pour lesquelles il continuait de vivre, ni le puissant intérêt que lui faisait trouver, au spectacle du monde, cette passion de la vérité qui l'a animé jusqu'au bout, ni enfin l'orgueil légitime dont l'emplissait son génie tardivement reconnu. Mais la lumineuse perfection de son œuvre et de son style, n'était-ce pas déjà une « victoire » et ne donnait-elle pas un démenti flagrant à ce refus de créer auquel il concluait ? A l'origine de la philosophie de Schopenhauer il y avait en réalité un magnifique élan créateur. Mais il s'était figé, raidi, comme pétrifié en une attitude toute négative. Soit manque de clairvoyance, soit plutôt entêtement doctrinal, le philosophe restait prisonnier de son système. Accepter les clairvoyances nouvelles du pessimisme schopenhauérien, mais en y apportant un courage nouveau ; transmuer ses négations en affirmations joyeuses ; reconnaître dans cet Irrationnel, dans les douleurs de la création et dans l'immoralisme même de la vie, les seules conditions qui permettront à l'humanité de réaliser des valeurs nouvelles, supérieures à toutes celles que l'optimisme rationaliste avait pu jusqu'à ce jour concevoir, — en ce sens s'est orientée dès le début la pensée de Nietzsche. C'est sous cette inspiration qu'il avait écrit sa belle apologie intitulée *Schopenhauer éducateur*, qui était en même temps une confession personnelle et une profession de foi. Comment créer une nouvelle culture, fondée sur le pessimisme schopenhauérien et qui serait en même temps une victoire remportée sur ce pessimisme, un triomphe de la Vie ? Tel fut le problème initial d'où Nietzsche est parti.

Il espéra d'abord trouver la solution de ce problème toute réalisée dans le drame musical de Richard Wagner. Cette œuvre n'apportait-elle pas une admirable synthèse de la tragédie antique, de la métaphysique schopenhauérienne et de la musique allemande ? L'extase religieuse et orgiaque qu'elle provoquait, n'était-ce pas la renaissance inespérée et que seul un génie germanique était capable de concevoir, du dithyrambe tragique, de cette ivresse dionysiaque, qui de l'immolation même du héros ou de la mort du dieu mis en

morceaux tirait l'affirmation enthousiaste et la plus exultante de la vie éternellement créatrice ? Wagner a réalisé, comme artiste, ce que Schopenhauer avait pressenti, comme philosophe. Il est l'artiste dyonisien qui, au milieu d'une civilisation décadente, a restauré les grandes émotions tragiques, approfondies à la lumière du pessimisme schopenhauérien. Telle est la thèse initiale qui a inspiré le premier grand essai de Nietzsche sur les *Origines de la tragédie née de l'esprit de la musique*. Comme s'il avait déjà pressenti la rupture imminente, il s'était dépêché de traduire Wagner en mythes helléniques. — Mais la pierre d'achoppement, ce fut Bayreuth.

Nietzsche avait rêvé d'une fête dans le style grec qui aurait été une lustration, une purification, la célébration de mystères réservés à une élite d'initiés. Aux premières représentations de Bayreuth, — où il ne fit qu'une courte apparition en été 1876, — il trouva un étalage tapageur de vanités mondaines ; il vit, chose plus grave, le sanctuaire livré à la ruée des pangermanistes qui s'entassaient le jour dans les brasseries de la ville et vociféraient à tous les vents la nouvelle victoire de la culture allemande. Plus désespérante encore que la qualité de cet auditoire wagnérien lui parut l'attitude du Maître. Il se laissait aduler, encenser ; il succombait à sa victoire, il sombrait dans son apothéose. Pour lui Bayreuth était le terme, la victoire finale, le glorieux crépuscule d'un dieu. Pour le disciple, au contraire, Bayreuth n'était qu'un début, une oraison matinale, le prélude d'un jour qui à peine commençait à poindre. Il lui apparut que le Maître se reniait lui-même. Dès lors il n'était plus qu'un homme du passé, un romantique attardé qui s'attachait à faire revivre les vieux mythes germaniques, en leur inoculant son pessimisme de décadent. Il fallait que surgît un philosophe nouveau, victorieux de ce pessimisme et porteur de tables de valeurs nouvelles, en qui s'incarnerait le mythe de l'humanité de demain. Lorsque l'année suivante Nietzsche envoya à Bayreuth le premier volume d'*Humain trop humain*, c'était l'adieu définitif, c'était le reniement de tout son passé schopenhauérien et wagnérien.

Une cruelle et mystérieuse maladie fut l'éducatrice sévère de Nietzsche. Lui-même en a parlé avec reconnaissance. Elle l'a du jour au lendemain libéré de toutes ses attaches. Elle a éduqué en lui un flair psychologique spécial, un sens subtil du diagnostic, une virtuosité dans ce qu'il appelait « l'art de déplacer les perspectives », de juger la santé avec des yeux de malade — (et n'est-ce pas le malade qui connaît le plus profondément la vie ?) ; — elle lui a appris surtout l'art de dépister les correspondances cachées entre un certain état biologique — en particulier le « ressentiment » du malade — et certains « jugements de valeur » portés sur la vie et sur le monde. N'y a-t-il pas là, pour un esprit lucide, patient, qui a désappris toutes les ambitions turbulentes, une mine inépuisable de découvertes qui jettent des lueurs inattendues sur une foule de problèmes, en art, en morale, en religion, et Dieu sait sur quels problèmes encore ? Autre est le langage que parle le corps sain, autre celui que parle le corps épuisé ou malade. Autre est la table des valeurs où s'exprime la vie forte, jeune, victorieuse, ascendante, autre celle où s'expriment la décadence et le déclin. Il n'est pas d'erreur plus pernicieuse pour l'histoire des idées religieuses et morales de l'humanité que d'avoir négligé ce *problème des valeurs* en tant qu'elles traduisent les symptômes de la vie ascendante ou ceux de la vie à son déclin. Presque toutes les morales et les métaphysiques par où ces jugements se justifient reposent sur de pareils malentendus. Elles sanctionnent des jugements erronés, elles fondent de fausses hiérarchies. Reconnaissons là le problème central de la seconde philosophie de Nietzsche.

Si l'on part de ce critère strictement biologique, on pourrait distinguer trois types ou trois races morales de l'humanité :

Le type *décadent*. Les religions et les philosophies *pessimistes* expriment l'attitude fondamentale de ce type dont les jugements moraux s'inspirent d'un *ressentiment* plus ou moins avoué à l'endroit des forts, des heureux, tout au moins à l'endroit du monde et de la vie. Cette morale du ressentiment a trouvé dans le judaïsme d'abord, puis dans le christianisme, sa suprême perfection et ses suprêmes raffinements. Le prêtre, — qui est lui-même un malade, mais un malade qui, par la pratique de l'ascétisme, a appris à se dominer, — apporte au troupeau un soulagement, en ce sens qu'il change la direction de son ressentiment, qu'il l'oblige, par le sentiment du péché, à retourner contre lui-même ce ressentiment et en neutralise ainsi les effets les plus destructeurs. En même temps il apporte au malade le message de l'amour divin, lequel, s'attachant de préférence aux souffrants et aux déshérités, opère en sa faveur un complet renversement des hiérarchies naturelles.

Le type *médiocre* ou *grégaire* diffère sensiblement du précédent. Il n'est pas pessimiste. Il est au contraire foncièrement optimiste. Il veut le bonheur et il croit au progrès. Son instinct de conservation recherche avant tout le bien-être et la sécurité qu'il trouve le plus parfaitement réalisés dans le troupeau. La civilisation doit tendre à enlever à la vie tout ce qui la rend dangereuse, aventureuse, problématique, et surtout à niveler les privilèges et les inégalités intolérables. Il semble que ce soit le penchant naturel de l'espèce humaine d'évoluer, en tant que troupeau, multitude ou masse, vers cet état social, vers cette mentalité égalitaire et pacifique, vers cette médiocrité consolidée.

Le type *aristocratique* est solitaire, il tend à s'isoler du commun, à se distinguer, à « s'élever ». Ses vertus procèdent d'un surcroît de puissance créatrice ou de volonté dominatrice et conquérante, et ses jugements de valeur expriment une « *Volonté de puissance* » prête à accepter tous les risques, tous les sacrifices même, pour connaître les joies triomphales de la création, de la conquête ou du commandement.

Sur cette classification toute morale se sont greffées chez Nietzsche certaines théories empruntées au comte de Gobineau, de qui le livre sur l'*Inégalité des races humaines* semble avoir été, au moins pendant quelque temps, un des livres de chevet du philosophe. C'est sans aucun doute de Gobineau que Nietzsche tient cette idée que toute civilisation repose sur la cohabitation de deux races, — une race de « maîtres », aristocratie guerrière de conquérants, de « fauves blonds », venus du dehors, — et une race sédentaire, pacifique, laborieuse, réduite en esclavage ou tout au moins domestiquée par la première. Seule cette opposition entre

une race supérieure et une multitude inférieure a pu développer chez l'être humain le discernement de ce qui est « supérieur » et de ce qui est « inférieur », le discernement des rangs, des distances, des hiérarchies, choses sans lesquelles une civilisation ne peut à la longue se maintenir. Il y aurait ainsi deux morales en présence : une morale *aristocratique* fondée sur la distinction entre ce qui est « noble » et ce qui est « vil », — et une morale *servile* fondée sur l'opposition entre l'homme de troupeau « bon », serviable, pacifique, affectueux, et le « méchant », solitaire dangereux, maître dur et redouté. Ces deux tables de valeurs sont en une certaine mesure inverses l'une de l'autre. Le « noble » de la première correspond au « méchant » de la seconde, comme de son côté l'homme serviable et bon de la seconde correspond assez exactement à l'esclave, à l'homme du commun, méprisé par la caste aristocratique.

Pour qu'une civilisation puisse atteindre à un niveau élevé et s'y maintenir, il faut que cette opposition s'affirme et persiste, il faut qu'une aristocratie conquérante impose sa domination, ses dures disciplines, ses normes viriles et le respect du principe hiérarchique aux multitudes amorphes, au troupeau pacifique et stagnant. Le *nivellement*, voilà donc pour toute civilisation supérieure le commencement de la fin. Mais il arrive inévitablement qu'au sein d'une pareille société, après une période de haute floraison, se développent des germes de décadence, car les couches populaires, de plus en plus envahissantes et exigeantes, font pression sur la caste aristocratique. Celle-ci, déjà affaiblie et décimée par les guerres, puis corrompue par le mélange des sangs, finit par disparaître, en sorte qu'il ne subsiste plus finalement qu'une société énucléée, un corps inerte, privé de toute volonté dominatrice et animatrice, véritable cadavre ambulant. Ce pessimisme aristocratique, où Gobineau, le gentilhomme normand, avait exprimé ses ambitions déçues et les rancœurs de sa caste à l'endroit de la roture triomphante, Nietzsche, — qui se flattait d'être le rejeton d'une lignée de comtes polonais, — l'a adopté et transcrit en un aristocratisme de la culture, exact contre-pied des théories du progrès ou du perfectionnement humains, chères aux rationalistes du XVIII[e] siècle.

Si l'on jette un coup d'œil d'ensemble sur l'histoire générale de l'humanité, on est frappé en effet de voir une succession de civilisations qui surgissent, grandissent, puis disparaissent toutes par le jeu des mêmes lois qui régulièrement amènent le mélange des sangs, le nivellement des classes, la subversion des hiérarchies aristocratiques et des disciplines autoritaires et, pour finir, la décomposition et l'anarchie des valeurs qui en résultent inévitablement. C'est ce mouvement universel vers la décadence, véritable « révolution d'en bas », que Nietzsche s'est attaché à décrire dans sa *Généalogie de la Morale*, sous le nom de « soulèvement des esclaves dans la Morale ». Avant même de connaître les écrits de Gobineau, il avait déjà découvert et analysé les symptômes de cette décadence dans la Grèce antique. L'ancienne morale aristocratique de la cité grecque, fondée sur le respect de la tradition et sur le mythe religieux, avait été battue en brèche par la morale socratique, morale éminemment plébéienne qui se réclame de la Raison, c'est-à-dire du jugement commun à tous les hommes. Mais l'idéal aristocratique avait trouvé un ennemi bien plus dangereux encore dans la morale juive qui apparaît à Nietzsche le type classique d'une morale fondée sur le ressentiment, sur le renversement total des hiérarchies naturelles, et qui a été ensuite raffinée, perfectionnée, universalisée par le christianisme. Dans le christianisme il faut reconnaître le produit typique de la décadence du monde gréco-romain. A partir de ce jour, la morale chrétienne sera *la* Morale tout court.

De nouveau nous sommes aujourd'hui témoins d'un pareil déclin de toute la civilisation européenne, déclin préparé par les idées dites « modernes », — démocratie, égalitarisme, pacifisme, socialisme. Ce n'est pas en historien, c'est en moraliste que Nietzsche, qu'on peut appeler le grand « psychologue de la décadence », en a analysé les symptômes dans les domaines les plus variés, art, religion, philosophie. Déjà dans sa première *Inactuelle*, écrite au lendemain de la guerre de 1870, avec une clairvoyance qui tient du prodige, il avait dénoncé les lézardes qui rongeaient secrètement cet Empire bismarckien dont l'unité massive tenait uniquement à un succès militaire. Mais un succès militaire suffit-il pour

créer une culture, un grand style de vie ? L'Etat athénien, l'Eglise du moyen âge, la Renaissance italienne, le siècle de Louis XIV, voilà certes d'insurpassables modèles. Mais, comparé à de pareils modèles, quelle piteuse figure faisait le nouvel Empire ! Quel bariolage, quelle cacophonie de styles disparates, quel embourgeoisement de la vie, quel mauvais goût, quel bas matérialisme de la pensée ! Et Nietzsche de silhouetter la caricature inoubliable du parvenu allemand, le « philistin de la culture » qui abritait sous le patronage de Gœthe son optimisme ouaté, son besoin de confort bourgeois, sa médiocrité consolidée et uniformisée. Il avait trouvé son porte-parole idoine, ce parvenu allemand, dans la personne de David Strauss, le ci-devant auteur de la *Vie de Jésus*, le théologien défroqué qui, dans un récent livre intitulé *L'Ancienne et la Nouvelle Foi*, avait éprouvé le besoin de clamer son nouveau *credo* germanique et de saluer dans le nouvel Empire l'aboutissement suprême de l'Evolution, le couronnement parfait de l'histoire de la création. N'allait-on pas voir ce nouveau « matérialisme de brasserie » envahir ce qui subsistait encore de la culture allemande ?

Petit à petit l'enquête s'était élargie. Toute notre civilisation moderne avait été passée au crible d'un sévère examen. Et partout Nietzsche retrouvait les symptômes du même embourgeoisement, d'une irrémédiable décadence, d'une décomposition de toutes les valeurs supérieures. Voyez cette Université nouvelle, cette usine de la science et de la culture allemandes ! Autrefois, au moyen âge, du temps de la Réforme, voire encore du temps de l'*Aufklärung*, l'Université avait été le champ de bataille où se livraient les grands combats de la pensée, où se déroulaient les guerres de l'Esprit. A présent elle avait pour unique destination d'entretenir une caste de mandarins spécialisés, d'éduquer des équipes de travailleurs intellectuels, d'apprentis fonctionnaires. Les diverses Facultés habitaient côte à côte, chacune compartimentée dans son domaine strictement délimité, simplement rattachées l'une à l'autre par un pacte de mutuelle non-agression. Une singulière confusion s'était d'ailleurs établie, même dans les disciplines humanistes, entre la « culture », — qui est le culte des hautes *valeurs* humaines, —

et la « science », qui n'est qu'un instrument de recherche, une méthode de découverte. Si encore cette science savait susciter l'ardente soif de conquête, la grande passion du savoir qui avait été la passion héroïque des savants de la Renaissance, d'un Faust, par exemple ! Mais la science moderne est de plus en plus une technique de laboratoire qui exige une impersonnalité totale et crée une indifférence professionnelle à l'endroit de tous les problèmes vitaux, de toutes les grandes décisions de la vie humaine. Le savant moderne s'est résigné à n'être plus qu'un ouvrier de laboratoire, un technicien du travail scientifique. Travail utile, certes, s'il se met *au service* de la vie, *au service* du génie, *au service* de quelque grand constructeur ou de quelque volonté dominatrice. Mais prétendre tirer de la science une direction de vie, un impératif moral, une religion, une culture, quelle dérision ou plutôt : quelle décadence !

Et pourtant un « esprit » nouveau est né de cette soi-disant culture « scientifique ». C'est l'*historisme*, cette hypertrophie de la mémoire et de l'érudition qui d'avance paralyse ou décourage tout effort novateur, en l'écrasant sous le poids d'un passé qui ne cesse de s'amonceler. C'est aussi le *relativisme*, qui consiste à « tout comprendre et tout pardonner », à entrer dans tous les états d'âme, à accueillir les valeurs et les affirmations les plus contradictoires. Ainsi naît cette « maladie historique » qui, jusque dans les hautes sphères de l'intellectualité, crée une anarchie complète des valeurs.

Et comprenons bien ce que signifie cette anarchie. Il ne s'agit point ici de guerre, de révolution, de catastrophe. Ce ne sont point là les pires calamités. Au contraire, on y peut voir des symptômes de vitalité, un déchaînement d'énergies désordonnées et destructrices, mais qui *peuvent* s'ordonner et qui *peuvent* devenir créatrices. Ce qu'il y a de pire, ce qu'il y a d'irréparable, c'est le nivellement progressif de toutes les valeurs, la dégradation de toutes les énergies, l'égalitarisme universel, le marasme généralisé, quelque chose qui ferait songer à une Chine européenne, à une mer humaine, désespérément étale, et que n'agiterait plus aucune tempête, aucun souffle du large, aucun ébranlement venu des profondeurs. « Ne plus *vouloir*, ne plus

créer, s'écrie Zarathoustra, ah ! que soit à tout jamais éloignée de moi cette grande lassitude ! »

Et ce qu'il y a de plus terrible, c'est que cette anarchie n'est même pas sentie, tant elle est devenue une habitude ; c'est que cette lassitude ne se sait pas elle-même ; c'est qu'elle a inventé des narcotiques, des stupéfiants, des paradis artificiels, toute une pharmacopée de l'euthanasie, pour se donner le change à elle-même. Car ce qui caractérise le « décadent », c'est qu'il ne veut plus guérir ; il ne réagit plus contre sa maladie ; il la trouve, au contraire, infiniment intéressante et attrayante. Il en tire une philosophie, un régime de la pensée ; il la préfère à la santé. Et c'est ce qui a fait de Richard Wagner le grand artiste de la décadence, le magnétiseur qui a possédé à fond l'art de tirer un frisson des nerfs les plus malades et les plus épuisés.

Le remède à cette décadence ? Nietzsche n'en voit qu'un seul. Il est radical ; il est héroïque ; il peut paraître aux âmes sensibles brutal et effrayant : il s'appelle le *nihilisme*. Car, malgré tout, notre époque porte en elle — et c'est ce qu'elle a de plus sain — le sentiment confus que cette décadence dans laquelle elle se laisse glisser peu à peu n'est pas un état normal et qui peut durer ; qu'il est le « commencement de la fin », d'une fin qui pourrait bien être effroyable. N'est-ce pas Metternich qui disait : « Ma pensée la plus secrète est que la vieille Europe est arrivée au commencement de la fin. Résolu à périr avec elle, je ferai tout mon devoir. D'autre part, l'Europe nouvelle est encore en plein devenir ; entre la fin et le commencement il y a la place pour le chaos ». Accompagné de cette lucidité, le sentiment de la décadence prépare les voies à ce que Nietzsche a appelé « le nihilisme européen ». « Ce que je raconte, dit-il dans *Volonté de Puissance*, c'est l'histoire de deux siècles qui vont venir. Je raconte ce qui va venir, ce qui *ne peut pas ne pas venir* : l'avènement du nihilisme. On peut aujourd'hui déjà raconter cette histoire, car c'est la Nécessité qu'on voit en personne ici à l'œuvre. L'avenir nous parle déjà par des signes innombrables ; tout ce que nos yeux voient annonce l'inévitable déclin ; nos oreilles sont devenues assez subtiles pour percevoir cette musique

de l'avenir. Toute notre civilisation européenne est dans un état d'attente angoissée ; elle s'achemine, de décade en décade, vers la catastrophe, d'un mouvement inquiet, irrésistible, de plus en plus précipité, comme un fleuve qui court vers son terme, qui ne réfléchit plus, *qui aurait peur de réfléchir.* »

C'est dans cette atmosphère d'attente angoissée qu'il faut d'abord situer la philosophie de Nietzsche. Elle a implanté dans les hautes régions de l'intellectualité allemande la même mentalité nihiliste et catastrophique que Karl Marx s'efforçait de propager dans les milieux ouvriers. Elle repousse, elle aussi, tout palliatif, tout réformisme. « Ce qui veut tomber, dit Nietzsche, il ne faut pas le retenir. Il faut encore le pousser. » Le nihilisme n'est que la logique interne de cette décadence dont un radicalisme conséquent et courageux doit commencer par tirer les dernières conséquences. Or, même parmi les philosophes, il en est peu de vraiment conséquents. Le plus bel exemple de pareille inconséquence n'a-t-il pas été donné par Schopenhauer lui-même ? Le père du pessimisme n'a cessé de déclarer que la vie est une absurdité, un mal dont on ne saurait trop se hâter d'être délivré. Et le voici qui prêche une morale de la pitié universelle, laquelle tend précisément à soulager les misères, à prolonger le plus longtemps possible cette lamentable illusion ! — La conséquence logique de son pessimisme n'eût-elle pas été de prêcher un nihilisme terroriste qui eût persuadé à tous les malheureux de préférer, selon le dicton allemand, « une fin avec effroi à un effroi sans fin » ? Il ne suffit pas de *dire* « non », il faut aussi savoir *faire* « non ». « Le nihilisme, dit Nietzsche, est la disposition des natures énergiques. De pareils hommes ne peuvent se contenter d'un « non » qui n'est qu'affaire de jugement ; il faut que s'y ajoute un « non » de l'action. » Il importe donc de ne laisser aux décadents aucune échappatoire. Il importe qu'ils perdent toutes les illusions morales ou religieuses qui leur permettent de se raccrocher à la maladie. Il importe qu'ils soient acculés au désespoir et qu'ils obligent les forts et les puissants, si eux-mêmes n'en ont pas la force, à devenir leurs exterminateurs et leurs bourreaux. C'est cet exemple d'une philosophie résolument

terroriste que Nietzsche a voulu donner dans son mythe de l'*Eternel Retour*.

Ce mythe est présenté par lui sous différents aspects. On peut y voir d'abord, — et c'est son aspect positif, celui qu'il revêt pour les forts, pour les victorieux, — une sorte d'immortalité athée, qui ne fait plus appel ni à un Dieu ni à un autre monde, parce qu'elle est l'éternité de ce qui ici-bas nécessairement reviendra, éternellement identique, sous la forme d'un vaste circuit cosmique. Il représente ainsi la suprême *affirmation* du Réel, d'un Réel dont le recommencement est voulu intégralement, exactement tel qu'il est, avec toutes ses peines et toutes ses joies, sans addition ni soustraction, sans modification ni correction, — somme toute : c'est la suprême épreuve où se reconnaît une destinée qui s'est rendue victorieuse de son pessimisme. Mais l' « Eternel Retour » se présente aussi à la pensée de Nietzsche comme un instrument de sélection qui fait le départ entre ceux qui sont capables de supporter et d'accepter l'épreuve de cette redoutable pensée, voire même d'y puiser la plus haute affirmation d'eux-mêmes (et ce sont les surhumains), — et ceux pour qui la pensée de recommencer éternellement une existence manquée serait une obsession effroyable, le marteau qui les brise. « Les races, dit Nietzsche, qui ne supportent pas cette pensée sont condamnées ; celles qui, en l'expérimentant, y trouvent un suprême bonheur, sont prédestinées à la domination... Il peut se faire qu'une doctrine pessimiste, *qu'un nihilisme extatique* soit pour le philosophe, dans certaines circonstances, un moyen de pression excellent, un marteau avec lequel il brise ou extermine des races dégénérées et défaillantes, pour préparer la voie à un ordre nouveau ou pour implanter à ce qui incline vers la mort la volonté d'en finir. »

Reconnaissons dans ce nihilisme, à la fois terroriste et « extatique », dans ce goût pour la négation et la destruction, un trait profond et permanent du caractère germanique qui nous est déjà apparu chez Luther et chez Hegel. Il faut à l'Allemand le stimulant de cette dialectique qui passe par l'extrême négation, s'il veut parvenir à se formuler, s'il veut ne pas croupir dans une médiocrité, la pire de toutes. Car dans son être intime règne la discorde, *die Zwietracht* — ou, comme on disait en langage du moyen âge, *der zwîfel* — et c'est précisément cette discorde qui l'oblige à une pénétration plus approfondie de son être intime, suscitant au dedans de lui une crise catastrophique d'où sortira une pensée sublimée ou une volonté héroïque. C'était déjà le secret de la foi luthérienne. C'était le secret de la dialectique hégélienne. C'est aussi le secret de la *transmutation des valeurs* nietzschéenne.

Car il s'en faut que l'auteur d'*Ainsi parla Zarathoustra* s'en soit tenu à cette solution négative. Le nihilisme n'est pour lui qu'un état transitoire, intermédiaire, *ein Zwischenzustand*. Assurément Nietzsche se sentait lui-même un produit de cette décadence dont il avait expérimenté les séductions et les ravages sur sa propre personne. Mais il l'avait surmontée — par le nihilisme d'abord. « Je suis, disait-il, le premier nihiliste intégral en Europe, mais un nihiliste qui a médité et vécu jusqu'au bout son nihilisme, qui l'a laissé derrière lui, en dessous de lui, en dehors de lui. » Et c'est par là qu'il se croyait tout particulièrement appelé à être le médecin de son époque, pour l'aider à vaincre, elle aussi, la décadence, à trouver une santé nouvelle, ou plutôt pour promulguer les *tables des valeurs* qui permettront de sélectionner et d'éduquer une élite nouvelle. Car, disait-il, l'humanité est à la fois très vieille et très jeune, et c'est entre cette vieillesse et cette jeunesse qu'aujourd'hui règne un conflit, d'une portée quasi métaphysique, à l'intérieur de chaque homme vivant. Et c'est pourquoi, en même temps que cette sinistre logique du nihilisme, qu'il s'était donné la tâche de penser jusqu'au bout, on voit surgir chez lui, d'abord sous forme de chants, de rires, d'éblouissantes visions et d'explosions lyriques, l'Annonciation du « *Surhumain* » *(Uebermensch)*, le mythe d'une humanité nouvelle.

On assiste ainsi à une double progression de sa pensée, à la fois dans la négation et dans l'affirmation, — d'une part vers un nihilisme de plus en plus critique et destructif, et d'autre part, vers un messianisme de plus en plus visionnaire, lyrique et exultant. C'est là le double aspect de cette philosophie ambiguë et pathétique. Plus il met de fanatisme, de radicalisme et même de terrorisme dans son nihilisme,

plus il met, par compensation, de joie, de beauté, d'affirmation enthousiaste dans son lyrisme dionysien. Triompher de la tristesse par le rire, triompher du nihilisme le plus radical par le lyrisme le plus éperdu, cette « magie de l'extrême » (comme il l'appelle lui-même), et cette transmutation de la négation en affirmation, constituent son paradoxe à lui. C'est la formule nouvelle et la dangereuse séduction qu'il a apportées au monde, le secret de la fascination qu'il a exercée sur les jeunesses nouvelles. Si Gœthe a pu être défini « l'homme *du milieu* », c'est-à-dire de l'équilibre et de la mesure, Nietzsche est l'homme du radicalisme *extrême*, dans la négation comme dans l'affirmation. *Wir Immoralisten sind Die Aeussersten.* — « Nous autres, immoralistes, nous sommes les *nec plus ultra.* » En cela réside la formule de son « nihilisme extatique ».

Nietzsche n'est pas un philosophe à système. Dans cette pensée en perpétuelle transformation, toute en aperçus fragmentaires, et dont le décousu fiévreux se défie de tous les ponts logiques, de toutes les constructions artificielles, tout au plus peut-on parler de « problèmes » qui ont reçu, aux diverses époques, des réponses parfois contradictoires. Ce n'est pas une doctrine qu'il a voulu apporter. C'est plutôt une « atmosphère » et une « sensibilité » nouvelles qu'il a voulu créer, conditions indispensables à une « transmutation complète des valeurs ». C'est à quoi devait surtout s'employer le mythe de Zarathoustra prêchant l'Evangile aristocratique du *Surhumain.*

Qu'est-ce que ce « Surhumain » ? Il semble que Nietzsche lui-même n'ait pas eu des idées tout à fait arrêtées à ce sujet. Il arrive que Zarathoustra parle le langage des évolutionnistes et des darwiniens. « Vous avez progressé du ver de terre jusqu'à l'homme, dit-il à ses auditeurs, et vous êtes encore loin d'avoir dépouillé ce qui reste du ver de terre en chacun de vous. Naguère vous étiez singe, et à cette heure encore l'homme est plus singe qu'aucun autre singe. » Est-il besoin de souligner l'ironie dont le prophète enveloppe cet évangile darwinien ? A vrai dire, ce qui suit y apporte un complet démenti. Car la morale darwinienne est une morale du *succès*. Elle assure la survie aux mieux adaptés. La morale nietzschéenne, au contraire, débute par

un refus d'adaptation. Elle a honte des accidents heureux qui lui assureraient un succès facile, ou plutôt elle a honte de *tout* succès. Car elle aime la vie difficile et dangereuse. Elle est une volonté héroïque qui comporte le sacrifice et accepte ce qui doit causer sa perte. Elle veut les joies du créateur, mais elle veut aussi ses souffrances. Elle *veut* même son déclin ; *elle veut sa perte.* « J'aime, dit Zarathoustra, celui qui aime une vertu qui est la sienne propre. Car elle prépare sa perte et elle est l'aiguillon en lui d'une aspiration plus haute. »

Faut-il voir le Surhumain réalisé par le génie, par le grand homme, par un Gœthe ou par un Napoléon ? On pourrait le croire par moments. Et pourtant le grand homme n'est encore qu'un « pont » qui conduit vers le Surhumain. Il n'est pas le terme annoncé par Zarathoustra. D'abord parce qu'il est resté lui-même encore « humain trop humain ». La critique du génie, à laquelle Wagner a servi de prétexte et de modèle, a laissé à Nietzsche un arrière-goût trop amer. Aussi faut-il reconnaître dans la compassion pour « les hommes supérieurs » la dernière faiblesse et la dernière victoire de Zarathoustra. « Vous avez beau être d'une qualité supérieure, leur dit-il, je trouve en vous encore trop de malfaçon et de difformité. Je ne sache pas de forgeron qui puisse vous redresser et vous mettre d'aplomb... Vous n'êtes que des ponts que franchiront d'autres, d'une espèce plus haute. Vous n'êtes que des échelons. Souffrez qu'un autre que vous monte, grâce à vous, vers *sa* dernière hauteur. » Et puis le grand homme n'est qu'un accident, l'héritier privilégié d'une lignée dont il prodigue les réserves séculaires. Lui-même n'a pas de postérité. Seule la lignée, la *race* dispose d'une longue durée qui lui permet d'assimiler et de surmonter une série de hasards contraires. Seule elle peut marquer un *niveau* plus élevé, définitivement atteint.

Discipliner et sélectionner une race supérieure, — voilà donc la dernière tâche que se propose Zarathoustra et à laquelle il convie une élite de compagnons. Tout l'anti-intellectualisme de Nietzsche se donne ici libre carrière. Il ne s'agit pas de dresser des cerveaux ou de moraliser des consciences. La grande illusion de la morale socratique a consisté dans cette maïeutique qui ne veut accoucher que

des « cerveaux ». Et n'était-ce pas aussi le vice fondamental de la culture universitaire, du temps de Nietzsche, que de ne produire que des « travailleurs » intellectuels, des outils intelligents, tout au plus des « puits de science » ? « Il ne s'agit pas de débuter ici par une erreur initiale dans le choix de la méthode, dit-il. Une formation qui ne s'adresse qu'aux sentiments ou à la pensée est égale à zéro, — sur ce grand malentendu repose l'éducation allemande qui est une billevesée. Il faut commencer par persuader le corps. Il est d'une importance capitale, pour l'avenir d'un peuple, comme de l'humanité entière, que l'éducation prenne son point d'insertion au bon endroit, qu'elle ne parte pas de l'« âme » — ce qui est la superstition typique des clercs —, mais qu'elle parte du corps, du geste, de la physiologie. Tout le reste viendra par surcroît... D'avoir compris cela, c'est ce qui fait de l'éducation des Grecs l'événement capital de l'histoire de l'humanité. Ils savaient ce qu'ils faisaient, ce qu'il importait de faire. Avec son mépris du corps, le christianisme est devenu le plus grand malheur de l'humanité. » « Il y a plus de sagesse dans ton Corps que dans ta plus orgueilleuse Raison », dit Zarathoustra à ses disciples. La jeunesse allemande s'est bien rappelé cette leçon !

Et ici se pose la question : faut-il voir dans Nietzsche un précurseur du nouvel évangile « raciste » ?

Par bien des côtés sa philosophie se prête à pareille interprétation. Ne se donne-t-elle pas elle-même comme le grand instrument de sélection qui fera le départ entre les races fortes, seules capables d'en comprendre et d'en supporter les dures exigences, et les races faibles et décadentes qu'effraie son radicalisme de plus en plus nihiliste et terroriste ? Et, sans doute, il ne faudrait pas prendre trop au sérieux certains paradoxes sur les « fauves blonds » et leurs orgies cruelles et sanguinaires, certaines rodomontades, passablement déplaisantes, sur les beautés de la violence, de la férocité, de la tyrannie et de la guerre. Nietzsche est l'homme des « extrêmes ». Le doux solitaire de Sils-Maria eût reculé le premier devant les applications pratiques de pareilles exagérations. Elles ne sont point chez lui un produit spontané. Elles sont nées *par réaction* contre certaines

idées contraires de pacifisme, de solidarité humaine, où il voyait une mentalité d'homme de troupeau. Mais il n'en est pas moins vrai que nul n'a autant que lui contribué à détacher l'élite intellectuelle des idées libérales, et il serait vain de vouloir nier le caractère farouchement réactionnaire de cette « révolution d'en haut » dont il s'est fait l'apôtre. Cette mystique nouvelle de la *Volonté de puissance* se change à la fin chez lui en un véritable fanatisme hostile à la Raison. Cette même Raison, qui avait naguère donné la première impulsion à son désir d'affranchissement, cette même « vérité », à la lumière de laquelle il avait démasqué tous les illusionnismes romantiques, il leur dénie de plus en plus tout droit de contrôle, toute direction dans le domaine de la vie. Le « philosophe césarien » est non seulement « par-delà le bon et le méchant », il est aussi « par-delà le vrai et le faux ». — « Les vrais philosophes, lisons-nous, sont des dictateurs et des législateurs. Ils disent : Cela doit être ainsi ! Ils commencent par fixer les buts et assigner les rôles à l'humanité. L'avenir est l'argile que pétrissent leurs mains de créateur, et tout le présent, tout le passé leur sert de moyen, d'outil, de marteau. Connaître, pour eux, c'est créer, et créer, c'est légiférer. *Leur volonté de vérité s'appelle — volonté de puissance !* ».

Alors que la génération précédente voyait en Nietzsche surtout l'apôtre d'un nouveau dionysisme, d'un nouveau culte de la vie et d'un esthétisme formé à l'école de la Renaissance italienne, c'est par son *radicalisme aristocratique* qu'il séduit la jeunesse nazie en Allemagne. Elle l'a traduit en fascisme politique et en mystique raciste. Il a d'avance protesté contre l'une et l'autre de ces deux interprétations.

D'abord par haine de la politique. Il n'a cessé de le répéter : son évangile ne s'adresse pas aux multitudes. Il voyait un des plus grands dangers pour l'avenir des élites nouvelles dans les tentations de la politique qui assignent au type supérieur le rôle de conducteur des foules, de berger du troupeau. Une de ses plus grandes souffrances et humiliations fut de voir la « culture » allemande, — ou ce qui aurait pu être un jour la culture allemande, — sombrer

dans les brutalités de la « politique » allemande. Entre ces deux mondes, il y avait à ses yeux un abîme. La culture, telle qu'il l'entendait, était celle des grands humanistes de la Renaissance. Elle se proposait pour modèle l'*uomo universale*, l'universalité individualisée en un génie comme Léonard de Vinci ou en une personnalité symbolique comme Faust. Cet aristocratisme de la culture exclut les masses. Il n'est pas fait pour elles et elles ne sont pas faites pour lui. Le Monde qui leur appartient s'appelle l'Etat. Il parle leur langue, il se place à leur niveau, il pourvoit à leurs appétits. Mais l'aristocrate de la culture fuira l'Etat, ses honneurs et ses servitudes. Il se tiendra à l'écart de la politique. Entre elle et lui il mettra une distance infinie.

Et pareillement la notion de « race » ne revêt pas chez lui un caractère strictement ethnologique. Il n'a cessé de marquer son aversion pour ce qu'il appelait « l'affaire véreuse des races » et pour « les fantaisistes romans préhistoriques, inventés pour flatter l'amour-propre d'une collectivité ». Son type supérieur d'humanité ne se confond pas avec un type collectif et déjà existant. Primitivement il se confondait avec « le génie ». Plus tard Nietzsche parlera d'une « Sur-Espèce », c'est-à-dire d'une espèce nouvelle qui serait à l'homme ce que l'homme est au singe. Il sera ensuite question d'une « race dominante », ou d'une « caste de maîtres », c'est-à-dire de futurs Barbares, de législateurs, de philosophes césariens, ou d'un type supérieur de « bon Européen », réalisé sur un plan culturel par une élite privilégiée. En somme ce type supérieur n'existe qu'à l'état de « problème », dont la solution sera infiniment délicate et complexe. Il représente le produit tardif et composite, né de l'heureuse rencontre des conditions les plus favorables à sa réussite.

D'ailleurs Nietzsche n'admettait nullement comme vérité démontrée que la supériorité d'une race consistât dans la pureté de son sang. Bien au contraire l'exogamie et un certain mélange des sangs lui sont toujours apparus comme des conditions particulièrement favorables à la production de ce type synthétique d'humanité. Ce n'est donc pas dans une caste ou une culture fermées que naîtra le Surhumain.

Pas davantage il ne le cherchait comme Wagner dans la régénération d'un sang primitif, mais dans la sélection d'une race d'avenir, éminemment synthétique, comme passée au tamis de multiples cultures. Ce type d'avenir, il l'a baptisé du nom de « bon Européen ». Réaliser les conditions les plus favorables à la production de ce type, découvrir les paysages, les climats, le régime de vie et de pensée qui lui conviendront le mieux, définir les disciplines sévères où s'éprouveront et se fortifieront son goût, son courage et ses vertus, établir les normes qui opéreront le triage, mettre surtout cette élite nouvelle à l'abri des fanatismes collectifs, des maladies du troupeau et aussi des contagions de la décadence, de quelque séduction qu'elles se parent et de quelque génie qu'elles se réclament, — voilà à quoi se ramène, si on la dépouille de la splendeur lyrique des visions et des symboles dont elle aime à se parer, de la magie des paradoxes où elle cherche ses moyens de séduction, l'Annonciation, plus exactement l'utopie du Surhumain que Zarathoustra est venu apporter aux hommes.

Nietzsche lui-même a été un « bon Européen ». Allemand par ses instincts profonds, il a résisté à l'appel des Sirènes, filles du Rhin, et à l'enchantement de la Forêt germanique. Jusqu'au bout il est resté fidèle à son éducation humaniste et hellénique, Il a fui sa patrie nordique, comme Gœthe, pour se faire dans le Midi une nouvelle santé et une nouvelle patrie. Il a aimé, non la Forêt germanique, mais la culture méditerranéenne. Comme Gœthe, il a vu dans l'orientation *vers ce qui n'est pas Allemand* la marque de supériorité chez tout grand Allemand. Et il s'est mis à l'école de nos moralistes français. D'eux il a appris l'art épigrammatique de la sentence frappée en médaille, le tact délicat et la nervosité vibrante d'une prose, restée jusqu'à ce jour unique en Allemagne, — et aussi, et surtout, cette « radiothérapie » par la pensée claire qui lui a permis, en explorant les ténèbres, de dissiper les sortilèges qui les peuplent et de contraindre leurs sombres démons à s'énoncer en pensées lumineuses et en formules universelles. « Sa noblesse douloureuse, écrit son plus pénétrant interprète français, M. Charles Andler, a été de porter son message à une

Europe mal préparée à l'accueillir. » Une Europe nouvelle, telle qu'il l'espérait, née du groupement des élites, unifiée dans ses sommets par la culture, si elle naissait un jour, elle trouverait en lui un de ses plus enthousiastes précurseurs et un de ses premiers croyants. C'était du moins là sa conception à lui de l'*Universitas*.

CONCLUSION

Gœthe, Richard Wagner, Nietzsche — trois grands événements « européens » autant qu' « allemands ». Par la bouche de ces trois génies toute une Allemagne de la haute culture n'a cessé de parler aux générations nouvelles.

« Un homme d'Univers », ainsi Paul Valéry définissait le Maître de Weimar. Cette formule convient parfaitement à un certain Gœthe de vieillesse, déjà quasi posthume, sorte d'Olympien mythique. Lui-même, dans ses entretiens avec Eckermann, s'est attaché à préparer cette transfiguration mythique de sa personnalité, surélevée au-dessus des événements réels de son existence terrestre, au-dessus même de ses œuvres les plus accomplies, et il en a proposé l'effort persévérant et la formule comme modèle à ceux qui le suivraient. « Par sa parole comme par son exemple » en ces termes Nietzsche commente ce message gœthéen, « il nous a montré que *l'orientation vers ce qui n'est plus allemand* a été de tout temps la marque propre où se reconnaissent les meilleurs d'entre nous. »

Mais cette « universalité » gœthéenne ne doit être interprétée que comme un effort tout individuel, comme un privilège exceptionnel, non comme l'expérience commune d'une époque ou d'un peuple, non comme l'état permanent de toute une civilisation. Placé lui-même par le sort à une des époques les plus troublées de l'histoire, condamné à assister à un complet bouleversement de l'Europe pendant les guerres de la Révolution française et de l'Empire, le sage de Weimar n'a pu préserver la foi en sa mission universelle qu'en s'enfermant dans une solitude grandissante qui était celle d'un des plus hauts sommets de l'humanité. L'histoire lui apparaissait de plus en plus comme « une toile de Pénélope, toujours à défaire et à refaire », comme « un tissu d'absurdités », tout au plus bon à fournir des sujets de pièces de théâtre aux auteurs dramatiques aux abois. « Le meilleur de moi-même, avouait-il, c'est le silence dans lequel je m'enferme vis-à-vis du monde, et où je m'élève, je m'en-

richis et j'acquiers ce que ni le fer ni le feu ne pourront plus me ravir. » Plus l'Olympien avance en âge, plus il se raidit dans cette attitude *défensive* vis-à-vis de son temps, plus il s'entoure d'un rempart, se couvre d'un masque, se claustre dans son musée, avec ses collections, ses pierres, ses moulages, ses appareils d'optique. Les hommes et les événements n'éveillent plus en lui qu'un intérêt « historique ». Il ferme sa porte à la jeunesse qu'il trouve trop tourmentée, trop problématique, ou trop morbide — la jeunesse des Novalis, Hoelderlin, des Kleist. Fini le temps de cette formation paisible, silencieuse, qui prend son temps — *ruhige Bildung* — et réservée à une élite d'amateurs studieux, dont son *Wilhelm Meister* nous apportait encore l'évangile bourgeois. Et d'ailleurs comment un cerveau humain pourrait-il encore embrasser dans sa totalité ce monde nouveau du XIXe siècle dont les problèmes échappent à toute prévision humaine ? L'avenir est aux techniciens, aux spécialistes. L'heure a sonné où Wilhelm Meister, après avoir roulé sa bosse à travers le monde, va prendre son diplôme de chirurgien ; la coquette Philène ouvrira un atelier de couture, et cet éternel quêteur d'aventures qui s'appelait Faust, après tant d'avatars, finira dans la peau d'un ingénieur des Ponts-et-Chaussées. Ainsi le veulent les temps nouveaux. « Eh oui ! disait Gœthe au chancelier von Muller, nous sommes les gens d'un autre âge ; nous appartenons à une époque disparue et nous n'avons pas lieu d'en rougir. » Rien au monde ne l'eût davantage surpris, ni peut-être incommodé et choqué dans cette sérénité olympienne dont il s'était fait une attitude, que le culte tapageur, semi-officiel dont une nouvelle Allemagne, toute orientée vers les actualités sensationnelles de la politique et vers les formes industrialisées de la vie collective, mais en même temps jalouse de se décerner à elle-même un brevet de haute culture, s'apprêtait à entourer sa personne et son œuvre, ou plutôt son nom érigé en symbole national. « Mon cher ami, disait-il un jour à son fidèle Eckermann, en le prenant à part, dans un coin, je vais vous confier un secret qui vous servira dans plus d'une circonstance. Mes productions — *meine Sachen* — ne seront jamais populaires. Celui qui se met en tête le contraire fait fausse route. *Elles ne sont*

pas composées pour la foule, mais pour une *élite* d'hommes qui veulent et cherchent la même chose que moi et dont les aspirations coïncident avec les miennes. » Voilà l'authentique lignée gœthéenne, la seule que Gœthe aurait reconnue, et qui n'a jamais pris corps, ni dans les masses populaires, ni dans les cadres officiels. Le vrai culte de Gœthe est une communion tout intime, érudite, intellectuelle, réservée à une petite élite.

Il en est très différemment de ce second événement européen qu'est l'art Wagnérien. A celui-là un culte silencieux ne saurait convenir. Aussi fait-il toujours salle comble et n'a-t-il cessé d'attirer les foules vibrantes et subjuguées. Sans doute une bonne part de ce succès est due à l'instrument même dont le fascinateur a su tirer de si prodigieux effets, *sa* musique, ce qui veut dire l'art le plus direct, le plus opérant, le plus miraculeux, sorte de haut parleur où se sonorisent les vibrations les plus secrètes de notre sensibilité moderne, vocabulaire magique capable d'épeler les silences les plus enfouis de l'être intime. Cependant cette miraculeuse magie évocatrice ne présente qu'un des aspects de l'art wagnérien. Elle n'existe que pour se mettre au service d'une Foi et pour grouper autour du thaumaturge une communauté de croyants, voire de fanatiques extasiés. Pour Gœthe le travail du créateur se réduit à un travail de cabinet, à la conception tout intérieure d'une œuvre et à sa fixation littéraire. Le *livre,* le texte imprimé, voilà pour cet *Erasmus redivivus* le seul moyen de communication par lequel il entrait en contact avec le public. Une fois l'œuvre rédigée et publiée, adviendra que pourra ! Le maître écrivain, lui, se console à la pensée qu'il a « satisfait les meilleurs de son temps ». Wagner lui ne peut ainsi se désintéresser de son œuvre, car elle ne vit que par « l'effet » qu'elle produit. Il lui faut donc entrer en contact vivant avec ses interprètes, avec le public. Il ambitionne de devenir un Réformateur de l'art allemand, une sorte de « Luther » de l'art dramatique qui éduquera une conscience artistique nouvelle au sein d'une époque et d'une société corrompues. La civilisation « Welsche », c'est-à-dire latine, italienne ou française, voilà l'Ennemi, l'éternel Adversaire, ou plutôt le Principe du Mal, source de toute corruption artistique, que

Wagner poursuit de la même haine sacrée que Luther portait à la messe, à l'Eglise romaine, à Satan, à ses pompes et à ses servants. L'opéra, cette forme d'art abâtardie, vraiment impie et sacrilège, reflète l'image d'une société dégénérée et mensongère, qui vit retranchée des sources pures de la musique, comme aussi des primitives inspirations qui ont pris figure dans le mythe racial. Si Gœthe, artiste païen, s'était senti attiré vers l'Italie et vers la Rome antique par une nostalgie tellement impérieuse qu'il aurait pensé périr, si ce vœu n'avait pu être exaucé, au contraire Wagner, dès le premier contact avec la terre du Midi, se sent complètement dépaysé, transplanté dans un élément étranger, et il sent monter en lui une hostilité sourde contre ce charme où il pressent l'effet d'une magie diabolique. « Ma visite aux îles Borromées, écrit-il dans ses mémoires où il relate ce premier voyage en Italie, m'enchanta au point que mon ravissement m'inquiéta. Je me demandai comment tout cela était possible et ce que je venais faire là-dedans. *La sensation de me trouver dans un lieu auquel je n'appartenais pas,* m'en chassa au bout d'un seul jour. » Rentré dans sa chambre d'hôtel, dans une nuit d'insomnie fiévreuse, il conçut alors le prélude de *l'Or du Rhin.* Manifestement, ce décor italien n'était pas le climat normal qui convenait à son art, de pure essence nordique, germanique et romantique, et à qui manquera toujours cette légèreté, cette grâce, cette joie ensoleillée, cette finesse ailée, enjouée, rythmée, qui met dans la composition d'un Mozart un véritable « Midi de la Musique ». Restaurateur intransigeant du Mythe héroïque et nordique, metteur en scène de la Foi germanique et de l'Aryen blond, Richard Wagner a délibérément exclu de son Washall, enveloppé d'orages et de sinistres présages, l'Olympe méditerranéen avec ses divinités de lumière, de beauté et de joie.

Si Gœthe et Wagner représentent deux aspects à la fois opposés et complémentaires de l'âme allemande, nordique et romantique par ses attaches natives, par ses sources d'inspiration profondes, et d'autre part irrésistiblement attirée par le mirage classique et méditerranéen dont elle porte en elle le pressentiment, la nostalgie atavique et comme une réminiscence platonicienne, Nietzsche, lui, est un événement *explosif,* initiateur, prophétique qui annonce une ère nouvelle. Il n'est pas l'héritier d'une tradition ; il est *le précurseur d'une nouvelle conscience européenne.*

Nul avant lui n'a ainsi éprouvé, jusque dans ses fibres intimes, les contradictions de ce « chaos européen » où se découvrent tant de mélanges de sangs et de races, où se côtoient tant de valeurs contradictoires, tant de croyances discréditées, que déchirent tant de dissentiments nationaux ou politiques, et que travaille sourdement le sentiment d'une civilisation qui a perdu toute confiance en sa durée et en sa solidité. Et pourtant déjà dans la pensée d'une petite élite de la culture s'affirmait la conscience, bien fragile encore, d'une unité européenne qui, par-dessus ce chaos, ferait luire l'image d'une Europe nouvelle. Déjà Gœthe vieillissant avait pris coutume de regarder au-delà des frontières de son pays, en particulier du côté de Paris, du côté de ces jeunes rédacteurs du *Globe,* dont quelques-uns faisaient le pèlerinage de Weimar ; et il éprouvait comme un rajeunissement chaque fois qu'il prenait contact avec cette élite parisienne, la plus compréhensive qu'il y avait alors en Europe, celle des Ampère, des Stapfer, des Emile Deschamps, des Gérard de Nerval, des Mérimée, des David d'Angers, des Delacroix... Et pareillement l'art Wagnérien, en dépit de son caractère résolument germanique, a recruté ses premiers adeptes, sa petite paroisse de croyants et de militants de la première heure, dans toutes les capitales d'Europe, parmi une élite de connaisseurs éparpillés à travers le monde entier. En France, les Baudelaire, les Mallarmé, les Villiers de l'Isle-Adam, les Catulle Mendès, les Judith Gauthier, les Edouard Schuré, les Pasdeloup, les Gabriel Monod — voilà les premiers pèlerins enthousiastes du nouveau sanctuaire. Weimar et Bayreuth ont été les premiers lieux de rencontre de cette petite avant-garde de « *bons Européens* », — « Tous les hommes tant soit peu profonds et larges d'esprit qu'a vus le XIX^e^ siècle, écrit Nietzsche dans le chapitre de *Par-delà le Bien et le Mal,* intitulé *Peuples et Patries,* ont tendu vers ce but, le travail secret de leur âme ; ils ont voulu préparer une synthèse nouvelle et anticiper en eux-mêmes le type de l'Européen de l'avenir. Apparentés dans leurs profondeurs comme dans

leurs sommets, ils ont en commun les mêmes aspirations : c'est l'âme de l'Europe, d'une Europe *une* qui, sous la véhémence des expressions diverses qu'ils lui ont donnée, fait effort vers autre chose, vers une chose impérieuse — vers quoi ? Vers une lumière nouvelle ? Vers un soleil nouveau ? Mais qui se flatterait de formuler avec précision ce que ne surent énoncer plus clairement ces maîtres, créateurs de nouveaux modes d'expression artistique ? Une chose est certaine, c'est qu'ils cherchèrent dans le même sens, eux, les derniers chercheurs... »

Parmi les chances offertes à la réussite de ce type d'Européen de l'avenir, les apports de deux civilisations modernes ont toujours tenu la première place dans la pensée de Nietzsche : celui de la France et celui de l'Allemagne.

Ce que la première apportera à l'Européen nouveau, c'est une séculaire culture morale qui a fait de la France le berceau ou le refuge de l'élite la plus cultivée et la plus raffinée. Elle a donné au monde les plus beaux livres et une lignée de moralistes vraiment européens — les La Rochefoucauld, La Bruyère, Fontenelle, Vauvenargues, Chamfort, et enfin ce Stendhal de qui les écrits ne quittaient pas sa table de travail à Nice et en qui il saluait un *alter ego*, un confrère en « bon européanisme ». Seule une pareille lignée a pu imprimer à une société, comme la française, la marque d'un style commun qui transparaît dans toutes les manifestations de la vie sociale, dans les mœurs, dans le goût, dans le langage et dans l'expression artistique. Car c'est à ce signe que se reconnaît une véritable culture : c'est qu'elle est le fruit d'une longue expérience vécue en commun. Elle ne s'improvise pas du jour au lendemain, sur commande ou sur commandement. Les notions de « durée » et de « tradition » sont aussi inséparables de l'idée de « culture » que les notions d'hérédité et de « caractère acquis » sont inséparables de l'idée de « race ».

Or c'était là précisément la grande lacune que Nietzsche avait découverte et signalée, dès ses débuts, dans cette Allemagne nouvelle, brusquement surgie à la suite de trois guerres victorieuses : l'absence totale d'un pareil style de vie, d'une pareille tradition culturelle. Sans doute une culture allemande avait, un instant, paru prendre corps dans

ce petit îlot privilégié qu'avait été le Weimar de Gœthe. Mais l'Allemagne nouvelle s'était de plus en plus détournée de cette source de haute vie spirituelle, pour porter toute son attention sur les formes mécanisées, militarisées et industrialisées de la civilisation moderne, et le culte de Gœthe, dont s'enorgueillissait le « philistin de la culture », ne servait guère qu'à masquer cette absence et ce vide. A dire vrai, cette soi-disant culture de l'ère bismarckienne ne représentait que l'assemblage hétéroclite et baroque, un véritable bazar des styles les plus disparates — *ein Allerlei.* — Et pourtant il était déjà possible de démêler dans ce chaos un certain nombre de traits permanents, riches d'avenir.

D'abord, à défaut d'un style commun, ce qui caractérise déjà dans le passé la culture allemande, c'est la puissante originalité de ce qu'on pourrait appeler *le génie allemand,* dans ses multiples manifestations. Ce génie procède le plus souvent d'un pessimisme foncier, mais d'un pessimisme viril, créateur, solitaire et audacieux, qui ne recule devant aucun obstacle, devant aucune conséquence, aussi bien dans l'ordre religieux, philosophique, artistique que politique, prêt à braver, s'il le faut, les forces coalisées de l'univers entier pour faire triompher ses affirmations originales, puisées à la source de l'inspiration la plus personnelle ou du caractère le plus obstiné. Comme symbole de ce pessimisme héroïque allemand Nietzsche avait sans cesse sous les yeux la fameuse gravure d'Albrecht Dürer qui porte le titre : *Ritter, Tod und Teufel,* avec son Chevalier méditatif et sombre, qui s'avance seul, fatal et farouche, sur son haut destrier, flanqué de ses deux sinistres acolytes : la Mort et le Diable. Dans l'ordre religieux le Luther de Worms avait donné au monde l'exemple d'un pareil entêtement, inflexible et intrépide. Dans l'ordre politique Nietzsche en retrouvait l'incarnation typique dans la personne et la vie du grand Frédéric. Il se plaisait à reconnaître le même « frédéricianisme », c'est-à-dire ce même esprit de téméraire offensive qui avait jadis animé le roi de Prusse, dans les créations les plus intellectuelles de la philosophie et de la science allemandes. C'est cet esprit qui a suscité les fameuses « révolutions coperniciennes » de la pensée philosophique

allemande, mettant en discussion les fondements même de la connaissance et de la morale, ainsi que cette *Problematik* toute faustienne de la recherche scientifique que ne satisfait aucune vérité atteinte et qui brave toutes les puissances du ciel et de l'enfer. La vie philosophique de Nietzsche lui-même ne nous apporte-t-elle pas à son tour la forme la plus intellectualisée de cette *Problematik*, avec sa transmutation de toutes les valeurs, par-delà le Bien et le Mal, par-delà le Vrai et le Faux ?

Cependant bien loin au-dessous de ces génies solitaires et puissamment novateurs, dont le rayonnement a dépassé infiniment les frontières d'une culture nationale, s'étendent les régions basses et peuplées de cette Allemagne que Nietzsche a baptisée « le pays plat du centre de l'Europe ». La culture qui triomphe là a, certes, moins d'envergure. Elle se résume en un type, d'une uniformité désespérante, pour lequel Nietzsche a créé le mot de *Bildungsphilister* (le « philistin de la culture »). Et pourtant, même chez celui-là se découvre un ensemble de qualités, assurément subalternes, mais fort estimables, et qui constituent ce qu'on peut appeler *le caractère allemand*, c'est-à-dire une réserve inépuisable d'énergies très utilisables et disciplinables, qui permettent à ce peuple de mûrir un grand avenir. « L'Allemagne d'aujourd'hui, écrit Nietzsche, représente une réserve immense de qualités héréditaires ou acquises par l'éducation, un fonds séculaire de discipline où la race pourra puiser pendant des siècles. Beaucoup d'entrain, de courage, de respect de soi, une grande sûreté dans les relations humaines, dans la réciprocité des devoirs ; un tempérament laborieux, endurant, sobre. J'ajouterai qu'ici *on sait obéir, sans que l'obéissance humilie.* Et ici personne ne méprise son adversaire. »

Ne sont-ce pas ces qualités viriles et quasi « soldatiques » qui constituent l'épine dorsale d'un peuple ? « Savoir commander et obéir fièrement ; être à son poste, à son rang, capable aussi, à tout instant, de conduire ; préférer le danger aux aises ; ne pas peser dans une balance d'épicier ce qui est permis et ce qui est défendu ; être l'ennemi de ce qui est mesquin, rusé, parasitaire, plus que de ce qui est mal. Qu'apprend-on à une pareille école ? A commander et à obéir. »

Et précisément cette dualité et cette opposition entre un haut sommet et une large base, entre une « volonté de Puissance » appelée à diriger, à commander, et d'autre part ce patrimoine de disciplines subalternes, ce vieux fonds de qualités solides, jointes à un respect inné de la hiérarchie, voilà ce qui fait du peuple allemand un peuple éminemment éducable, perfectible, en perpétuel apprentissage, en perpétuelle croissance, en perpétuel *devenir*. Cette notion du « devenir », c'est la grande découverte allemande et le secret du dynamisme de ce peuple. « Les Allemands, dit encore Nietzsche, ne *sont* rien, mais ils *deviendront* quelque chose ; j'entends par là qu'ils cesseront un jour de former une masse hétéroclite. Réaliser cette espérance, c'est chez eux affaire de volonté, de travail, de discipline et de sélection — autant qu'affaire de dépit, de ressentiment ou de sacrifice —. En un mot, nous autres Allemands, nous voulons quelque chose à quoi personne n'avait jusqu'ici songé pour nous, « nous voulons *quelque chose de plus* — Wir wollen etwas mehr ».

Ce « surplus » que l'Allemagne est appelée à apporter à la synthèse européenne, ce sont ces disciplines du corps et de l'esprit, cette sélection des volontés et des caractères, ces vertus viriles, par où se recrutera une humanité régénérée dont Zarathoustra s'est institué l'annonciateur et le recruteur. Il ne suffit pas de *civiliser* l'humanité ; il faut aussi et d'abord la *viriliser*. Dans ce sens « éducatif » il convient d'interpréter le message de Zarathoustra, instituteur et pédagogue de ce type d'avenir du « bon européen » où entreront, à doses égales, l'héritage hellénique, le culte nordique de l'énergie et de l'héroïsme, et notre vieille culture morale française dont personne n'a parlé en termes d'une si délicate et chevaleresque compréhension que Nietzsche. Du rapprochement de ces multiples traditions se dégagera peu à peu l'image de cette Europe nouvelle dont Nietzsche se posait en précurseur, mais dont il ne prévoyait l'achèvement qu'après bien des convulsions, des bouleversements et des guerres. « Je ne serai compris, augurait-il, qu'après la première grande guerre européenne. »

Est-il besoin d'ajouter que ce problème, dans les termes où Nietzsche l'a posé, n'est un problème ni de doctrine, ni

de technique politique. Il reste chez Nietzsche essentiellement philosophique et culturel. Il ne s'agit pas, dans sa pensée, d'une lutte pour le pouvoir politique ou d'une conquête matérielle, mais du triomphe des grandes pensées créatrices, des grandes normes directrices et des valeurs morales qui façonneront et transformeront l'image de l'Homme et détermineront son attitude nouvelle vis-à-vis de la vie et du monde. Ceux-là seront les vrais maîtres de l'avenir qui porteront en eux la conscience des tâches les plus élevées et les plus difficiles, la vision la plus nette des possibilités d'avenir, et qui seront prêts à assumer les risques les plus graves, les responsabilités les plus lourdes. Ce qui fait l'intérêt puissant de l'œuvre de Nietzsche, ce sont moins les résultats positifs qu'elle nous apporte, que sa valeur « symptomatique »; c'est qu'elle exprime, plus qu'aucune autre, *un moment décisif* de la conscience européenne, une « crise de l'esprit » qui est loin d'être terminée et qu'il a vécue en philosophe « expérimentateur », avec plus de profondeur et de lucidité qu'aucun autre. La grande séduction, qu'il n'a cessé d'exercer, procède de cette manière toute neuve de poser les questions — lui-même appelait sa philosophie une « philosophie du point d'interrogation » — et de formuler des problèmes qui ne s'inspirent pas d'un intérêt purement intellectuel, théorique ou scientifique, mais procèdent d'une expérience passionnément, héroïquement vécue et qui a pris possession de son être tout entier.

C'est ce qui fait que Nietsche a trouvé en France un public comme initié d'avance. « C'est en France, avait-il dit, que je serai d'abord compris. » Une génération entière de jeunes écrivains français a trouvé dans son œuvre, exprimées avec force, audace et maîtrise, des pensées et des directions nouvelles qu'elle cherchait confusément. Cette Europe de demain, dont il était le précurseur et qui se trouvait comme préformée dans les régions de la haute intellectualité, peut-être serait-elle près d'entrer dans l'ère des réalisations effectives et historiques, si les générations nouvelles, dans les deux pays, choisissaient Nietzsche pour guide et pour éducateur.

ÉPILOGUE

Ce ne fut pas une mince surprise lorsqu'en janvier 1869 on vit débarquer à l'Université de Bâle, où il venait occuper la chaire de philologie classique, un jeune helléniste, frais émoulu des séminaires allemands, et qui n'avait même pas accompli sa vingt-cinquième année, M. Friedrich Nietzsche. Par une dérogation inouïe à tous les usages reçus, il débutait comme titulaire d'une chaire magistrale, avant même d'avoir soutenu sa thèse de doctorat. Il est vrai que son maître Ritschl, le grand helléniste de Leipzig, avait patronné en personne la candidature de l'étudiant préféré. Comme on objectait l'âge du jeune débutant, il répondit : « M. Nietzsche est un jeune homme qui peut faire ce qu'il voudra. — Mais il n'est même pas docteur ! — Il est mieux que cela. Il a du génie ».

Après une pareille recommandation, tombée d'une bouche si autorisée, on comprend l'empressement qu'apporta le public bâlois à assister à la leçon d'ouverture de ce débutant si scandaleusement jeune. Quelques vieux conseillers du Sénat bâlois, qui par tradition honoraient cette séance de rentrée de leur présence et avaient déjà dû subir maint soporifique discours, n'en croyaient pas leurs oreilles. Ils se demandaient si de n'avoir pas fait ce jour-là leur sieste habituelle ne constituait pas une dérogation répréhensible aux usages établis. « Qu'en pensez-vous, cher collègue ? » dit, à la sortie, le conseiller Vischer à son voisin, le conseiller Burckhardt. — « Il faut avouer, répliqua l'interpellé, qu'on nous a envoyé là un drôle d'oiseau ! »

Ce « phénomène » devait leur réserver encore plus d'une surprise. N'est-ce pas ce même M. Nietzsche qui allait bientôt instituer un procès en règle précisément contre ces études philologiques qu'il avait reçu mission d'enseigner et dont la vénérable Université s'honorait d'être un des sanctuaires les plus anciens ? N'est-ce pas à Bâle qu'avait enseigné, jadis, celui qui a reçu le nom de « Père de l'Humanisme », Erasme ? Chargé d'honneurs par tous les princes

d'Europe, comblé de prévenances successivement par tous les papes, il dirigeait, de son cabinet de travail de Bâle, le mouvement des esprits dans toute l'Europe savante. Depuis lors Bâle n'était pas seulement restée la ville pittoresque de l'Humanisme, avec sa cathédrale de grès rouge dominant le fleuve, avec son dédale de vieux hôtels patriciens étageant leurs balcons de ferronnerie le long du Rhin. C'était aussi le foyer d'une société très cultivée qui s'ouvrait largement aux idées les plus modernes et qui vivait étroitement associée avec l'Université. La pensée savante s'ouvrait ici largement aux questions du temps présent, au charme de la vie de société, en dehors de toutes les préoccupations de carrière, de hiérarchie ou de rivalité professionnelle.

Faut-il s'étonner qu'à mesure que le jeune professeur prenait contact avec son nouveau milieu se découvrait à lui un abîme grandissant entre le bagage d'érudition livresque qu'il avait emporté de ses études universitaires allemandes et la vivante initiation qu'il rêvait de donner à l'esprit de ses jeunes auditoires bâlois ? Sans doute lui-même avait pratiqué naguère, avec une sorte d'abnégation toute monacale, ces disciplines d'impeccable précision dans l'interprétation et la confrontation des textes, auxquelles l'avait initié son vénérable maître, Ritschl. Mais entre ce travail de méticuleux épluchage des textes et, d'autre part, l'initiation aux hautes valeurs de la culture, quel abîme ! Et alors ne peut-on pas se demander : quel intérêt vivant peut bien présenter l'enseignement donné par de pareilles méthodes ? Car en Allemagne c'est à peu près exclusivement parmi les étudiants formés dans les séminaires de philologie classique que se recrutaient les maîtres chargés de l'enseignement. Quel contact ces jeunes savants sauront-ils établir entre les nouvelles générations impatientes de connaître la vie, et cette antiquité dont leurs élèves apprendront à déchiffrer à peine quelques textes isolés ? Antiquité d'ailleurs entièrement déformée — d'abord par les Romains hellénisants des temps antiques, plus tard par les clercs du moyen âge, puis par les humanistes du XVI[e] siècle, et puis par toutes ces générations de pédagogues qui, dans les temps modernes, ont accommodé les mêmes textes *ad usum delphini*, c'est-à-dire en vue d'illustrer une sorte de catéchisme scolaire.

Qu'on écoute le réquisitoire prononcé par le jeune professeur bâlois contre cette « culture classique », dont il représentait lui-même un des spécimens les plus brillants, et, à ce propos, l'amer retour qu'il fait sur sa propre jeunesse :

« Et maintenant, faisant un retour sur la vie, reconnaître qu'il y a quelque chose d'irréparable, à savoir le gaspillage de notre jeunesse, lorsque nos maîtres n'ont pas employé ces années ferventes et avides de savoir pour nous conduire au-devant des *réalités*, mais les ont usées dans ce qu'on appelle « éducation classique » ; — le gaspillage de notre jeunesse, lorsqu'on nous inculqua, avec autant de maladresse que de barbarie, un savoir imparfait concernant les Grecs et les Romains... Avons-nous appris quelque chose de ce que précisément les Grecs enseignaient à leur jeunesse ? Avons-nous appris à parler comme eux ? A écrire comme eux ? Avons-nous été entraînés dans l'escrime de la discussion et de la dialectique ? Avons-nous appris à nous mouvoir avec beauté et fierté comme eux ? à exceller dans la lutte, dans les jeux, comme eux ? Avons-nous été exercés dans une seule vertu antique, à la façon dont les Anciens s'y exerçaient ? Notre éducation ne manquait-elle pas de toute méditation sur la morale, et combien davantage encore de la seule critique possible en pareille matière, je veux dire de toute tentative courageuse de *vivre* effectivement dans telle ou telle morale ? Avons-nous appris les langues anciennes de la manière dont nous apprenons celles des peuples vivants, je veux dire pour parler aisément et bien ? Nulle part, hélas ! un véritable savoir-faire, un réel talent, fruit de ces pénibles années d'études ! »

Sans doute cette notion de « culture classique allemande » est consacrée par l'usage. C'est un composé bâtard où entre, d'une part, la tradition d'un certain « humanisme universitaire » et, d'autre part, la pensée créatrice de quelques génies isolés. En Gœthe a pris corps cette synthèse classique, tout au moins en ce Gœthe qui est devenu le représentant quasi officiel du « classicisme » scolaire. Mais ce n'est pas à celui-là que vont l'admiration et le culte de Nietzsche. Le vrai Gœthe, à ses yeux, c'est le patriarche de Weimar, qui élargit de plus en plus son horizon pour apporter une sympathie de plus en plus accueillante à une Europe nou-

velle, bref *le premier bon Européen,* chez qui se précise déjà le sentiment d'une « mission européenne » dont il a été le précurseur dans un monde renouvelé. Comprenons bien que cette fonction anticipatrice de l'avenir est une fonction essentielle de la vie qui doit être développée et cultivée au moins à l'égal de la faculté d'observer le présent ou de se remémorer le passé. Il ne s'agit pas là d'une doctrine toute faite, d'un système éducatif préconçu, mais d'une volonté humaine qui a vécu le problème qu'elle médite parfois dans les conditions les plus défavorables, la tête emmaillottée de compresses, tenaillé par des migraines atroces. C'est alors qu'il a dicté à un de ses étudiants, qui s'était offert à remplir auprès de lui l'office de secrétaire, au jeune compositeur Peter Gast, un premier recueil d'aphorismes intitulé *Humain, trop humain.* Aux mânes de Voltaire, dont la France s'apprêtait à célébrer le Centenaire, il dédia ce règlement de comptes où déjà s'affirmait sa vocation de moraliste européen.

Comprenons bien qu'il ne s'agit pas d'un théoricien qui échafaude son système, mais d'un penseur qui a *vécu* les problèmes qu'il médite et qui a trouvé dans la maladie même une providentielle inspiratrice. Ce qui avait en effet d'abord frappé le jeune professeur bâlois, lors de sa rapide incursion à travers les Instituts éducatifs du temps présent, c'était la confusion qui régnait entre deux choses pourtant nettement distinctes : l'*instruction* et l'*éducation.* L'instruction n'est que la transmission d'un *savoir* acquis par les générations antérieures en vue de permettre à la génération nouvelle de s'insérer dans les cadres de la société actuelle, d'y faire sa carrière en devenant un instrument utile au service de la communauté. Cette instruction s'adapte d'ailleurs indifféremment à tous les auditeurs qui enregistrent identiquement les mêmes leçons. Au contraire, l'éducation prétend former l'individu dans sa personnalité particulière ; elle est une sélection qui tend à former une *élite,* à créer des « valeurs » supérieures par où cette élite se tient à distance d'un milieu inculte ou plébéien.

Est-ce dans les Instituts pédagogiques et culturels d'aujourd'hui que nous trouvons les éducateurs de cette élite ? Certes non. La grande affaire ici n'est pas la formation

d'une nouvelle génération supérieure, mais l'enseignement donné en commun par le canal de la bouche et de l'oreille. Par quel lien l'étudiant est-il rattaché à l'Université ? Nietzsche répond : par l'oreille. Le professeur parle ; les élèves prennent des notes. Voilà comment, de temps immémorial, a fonctionné cet enseignement. Et pareillement le seul mode de sélection, c'est l'*examen,* c'est-à-dire un interrogatoire oral ou écrit où le candidat apporte des réponses toutes prêtes, généralement puisées dans des manuels ou livres composés à cet effet. Tout se ramène à un dressage purement cérébral. Pas le moindre soupçon qu'autre chose encore est nécessaire, à savoir l'éducation de l'*énergie.* Le jeune clerc achève ses études sans éprouver la moindre curiosité au sujet de ce problème qui touche à la valeur suprême de la personnalité.

Mais il importe ici encore de mettre en garde contre un autre danger qui consisterait à condamner le type supérieur à assumer le rôle de conducteur des masses, de berger du troupeau, d'agitateur politique. Invariablement fidèle à son éducation hellénique et à cette conception de « l'Homme supérieur » qu'elle avait cultivée en lui, Nietzsche évoque une image toute nouvelle de l'Européen d'aujourd'hui, incarnée dans un type d'avenir qu'il a baptisé du nom de « bon Européen ». — « Nous autres Européens, écrivait-il dès son départ de Bâle, nous n'avons plus de patrie où nous souhaitons de demeurer. Notre force même ne nous permet plus de rester sur ce sol ancien qui se trouve en pleine décomposition. Nous risquons donc le départ. Nous nous exposons nous-mêmes comme enjeu. Plutôt périr que de devenir impotent ou vénal. » Sa mise à la retraite, le dégageant de toute obligation professionnelle, a fait de lui un *fugitivus errans,* c'est-à-dire un nomade, sans domicile fixe.

Il se rendit d'abord à Venise, ville chère aux musiciens, où l'appelait son premier disciple, le jeune compositeur Peter Gast, dont le talent délicat de pianiste sut apaiser ses tortures physiques, aux nobles accents de sa musique préférée, celle de Chopin. Mais l'humidité des canaux et les brusques contrastes de lumière et d'ombre, si cruels à ses yeux endoloris, le chassèrent bientôt de cette ville qu'il chérissait pour son grand silence — un silence qui lui par-

lait par tant de voix émouvantes. — Il se rendit à Gênes, la première station sur son chemin de prophète itinérant. Ne se découvrait-il pas la destinée du grand Génois Christophe Colomb, appelé jadis, comme lui, à explorer un nouveau continent de la pensée ? Comme lui paraissait tout à coup mesquin, en présence de l'immense horizon océanique qui s'ouvrait devant lui, le fouillis de la vieille Europe avec le bariolage de ses frontières déchiquetées et de ses nationalismes antagonistes ! A peine s'il se rappelle encore un certain « Monsieur Friedrich Nietzsche, professeur à l'Université de Bâle », dont il entend encore de loin en loin le nom prononcé par quelque savant allemand de passage. Et c'est, là aussi, à trente kilomètres de Gênes, qu'une vision le surprit dans la paradisiaque baie de Rapallo. Nietzsche avait gravi l'arête boisée qui, du côté de Portofino, dessine un promontoire abrupt dont la pointe tombe à pic dans la mer. Il était assis là, contemplant sur la nappe infinie des eaux les jeux de l'ombre et de la lumière, quand tout à coup une vision très nette se dressa devant lui — c'était la vision de son « double », le prophète *Zarathoustra,* qui passait tout près de lui. Rêve de poète ? Hallucination de voyant ? Dans cette obsédante apparition sa vocation de « prophète » venait de prendre un corps sensible. Et puis il partit de Gênes.

N'est-il pas surprenant que les biographes allemands, évoquant les paysages où Nietzsche a successivement évoqué les visions qui illuminent son œuvre, Gênes, Sils-Maria, Venise, Rapallo, Gênes, Portofino, ne mentionnent qu'incidemment Nice, cette cosmopolis méditerranéenne où il a passé presque tous les hivers et les printemps pendant les dernières années lucides de sa vie ? Car c'est à Nice qu'il a conçu et médité les œuvres les plus marquantes de sa maturité. Contrairement à ce qu'affectent de croire ces mêmes biographes d'outre-Rhin, Nice a offert à l'éternel nomade plus et mieux qu'un abri de fortune ou qu'une passagère villégiature d'hiver. Nietzsche a *découvert* Nice, *son* Nice. Il y a trouvé tout ensemble les conditions les plus favorables à l'achèvement de son œuvre et un sentiment de plénitude, de force, d'allégresse, de santé, de légèreté à la fois du corps et de l'esprit, pour lequel il a forgé l'épithète d'*Alcyonien (halkyonisch)* — épithète qu'il répète chaque fois qu'il parle du ciel niçois, de la mer niçoise, de l'atmosphère niçoise, et par où il exprime cette joie exultante et cette pureté paradisiaque qui se dégageait du paysage dans lequel il se trouvait plongé. De Nice, il aurait voulu faire le foyer rayonnant de toute sa philosophie et le rendez-vous des premiers *bons Européens* à qui il pensait adresser ce message.

Par un paradoxe inattendu, c'est en effet dans cette cosmopolis méditerranéenne que le prophète semble avoir fait le rêve de grouper ses premiers disciples dans une sorte de phalanstère ou de couvent pythagoricien. « Je veux me fixer à Nice, écrit-il à Peter Gast, pour toujours et y fonder une petite colonie. Je m'adresserai à quelques personnes sympathiques à qui j'exposerai mes idées sous la forme de conférences... Un petit cercle d'auditeurs, et je suis sauvé ! » Mais où trouver le Mécène qui consentirait à faire les frais de cette nouvelle Académie ? Ceci restait dans le vague, et finalement le projet tomba dans le néant.

Le rêveur en fut bientôt consolé par la connaissance prodigieusement intéressante qu'il fit d'un confrère subitement découvert, de qui les écrits ne quittaient plus sa table de travail et qui portait le nom de Henri Beyle (pseudonyme de Stendhal). Stendhal avait annoncé qu'il ne serait lu qu'en 1880, et de son côté Nietzsche prévoyait qu'il ne serait lu qu'après la première guerre mondiale. N'étaient-ils pas, tous deux, des hommes « posthumes », ce qui veut dire des hommes qui ne commencent à vivre qu'après leur mort ? Avec Stendhal il communie dans le culte de Napoléon, il fait du *Mémorial de Sainte-Hélène* un de ses livres de chevet. Sur sa table de travail : *La Chartreuse de Parme* et *Le Rouge et le Noir* voisinent avec le dernier roman de Maupassant et avec le dernier volume d'essais de Paul Bourget. De plus en plus, c'est vers Paris que se tournent ses regards et ses espérances. « Je devrais écrire en français, dit-il, c'est en France que je serai compris d'abord. »

Il ne se trompait qu'à demi. Il faudrait résumer le livre très documenté que M^lle^ Geneviève Bianquis a consacré à *Nietzsche en France* pour recueillir les premiers échos, parfois singulièrement discordants, éveillés en France, pendant la dernière décade du XIX^e^ siècle, par le message du nou-

veau Prophète. « La véritable ligne de démarcation entre notre époque et la précédente passe par Nietzsche », déclarait de son côté M. de Pierrefeu dans le journal *Les Nouvelles littéraires*. « Ce changement total d'orientation, ce tête-à-queue complet des idées et des sentiments est au point de départ de l'ère que nous sommes en train de parcourir. »

« Par-delà les guerres mondiales, écrit Nietzsche lui-même, et par-delà les fondations de nouveaux empires et de toutes choses qui occupent aujourd'hui le premier plan de l'actualité politique, mon regard plonge plus avant dans l'avenir. *La chose qui m'intéresse avant tout, car j'assiste déjà à sa préparation, encore lente et hésitante, c'est la naissance de l'Europe unifiée.* Pour tous les esprits vastes et profonds du siècle la tâche où ils ont mis toute leur âme a été de préparer cette synthèse nouvelle et d'anticiper, à titre d'essai, cet « Européen de l'Avenir ». Tous ont eu en commun les mêmes aspirations. C'est l'âme de l'Europe, de l'*Europe unifiée*, qui, sous la diversité de leurs expressions artistiques, fait effort vers autre chose, vers une chose plus élevée. Vers quoi ? Vers une lumière nouvelle ? Vers un soleil nouveau ? Mais qui se flatterait d'exprimer avec précision ce que ne surent formuler clairement ces maîtres, créateurs de nouveaux langages artistiques ? Une chose demeure certaine, c'est qu'ils *cherchèrent* de la même manière, eux, les derniers grands chercheurs...

« Et n'est-ce pas là l'éminente fonction de la pensée humaine, apporter un jugement neuf, une balance de précision, dans les plateaux de laquelle, à chaque époque, toutes choses, hommes et événements, sont appelés à être pesés à nouveau, et, du même coup, réaliser cet avenir dont le penseur portait en lui l'image anticipée ? »

On pourrait écrire un volume sur les interprétations qu'a suscitées ce testament. Elles ont été recueillies dans une série de conférences prononcées à l'Université de Genève les 14 et 15 octobre 1944, à l'occasion du premier centenaire de la naissance de Nietzsche. Peut-être appartenait-il plus particulièrement à la Suisse de dégager en cette journée la pensée authentique de ce « bon Européen ». Car c'est en Suisse qu'il a pris d'abord conscience de sa vocation d'édu-

veau Prophète. « La véritable ligne de démarcation entre notre époque et la précédente passe par Nietzsche », déclarait de son côté M. de Pierrefeu dans le journal *Les Nouvelles littéraires*. « Ce changement total d'orientation, ce tête-à-queue complet des idées et des sentiments est au point de départ de l'ère que nous sommes en train de parcourir. »

« Par-delà les guerres mondiales, écrit Nietzsche lui-même, et par-delà les fondations de nouveaux empires et de toutes choses qui occupent aujourd'hui le premier plan de l'actualité politique, mon regard plonge plus avant dans l'avenir. *La chose qui m'intéresse avant tout, car j'assiste déjà à sa préparation, encore lente et hésitante, c'est la naissance de l'Europe unifiée.* Pour tous les esprits vastes et profonds du siècle la tâche où ils ont mis toute leur âme a été de préparer cette synthèse nouvelle et d'anticiper, à titre d'essai, cet « Européen de l'Avenir ». Tous ont eu en commun les mêmes aspirations. C'est l'âme de l'Europe, de l'*Europe unifiée*, qui, sous la diversité de leurs expressions artistiques, fait effort vers autre chose, vers une chose plus élevée. Vers quoi ? Vers une lumière nouvelle ? Vers un soleil nouveau ? Mais qui se flatterait d'exprimer avec précision ce que ne surent formuler clairement ces maîtres, créateurs de nouveaux langages artistiques ? Une chose demeure certaine, c'est qu'ils *cherchèrent* de la même manière, eux, les derniers grands chercheurs...

« Et n'est-ce pas là l'éminente fonction de la pensée humaine, apporter un jugement neuf, une balance de précision, dans les plateaux de laquelle, à chaque époque, toutes choses, hommes et événements, sont appelés à être pesés à nouveau, et, du même coup, réaliser cet avenir dont le penseur portait en lui l'image anticipée ? »

On pourrait écrire un volume sur les interprétations qu'a suscitées ce testament. Elles ont été recueillies dans une série de conférences prononcées à l'Université de Genève les 14 et 15 octobre 1944, à l'occasion du premier centenaire de la naissance de Nietzsche. Peut-être appartenait-il plus particulièrement à la Suisse de dégager en cette journée la pensée authentique de ce « bon Européen ». Car c'est en Suisse qu'il a pris d'abord conscience de sa vocation d'éducateur. C'est à l'Université de Bâle qu'il a trouvé ses plus fidèles collaborateurs, confidents et amis, qui lui ont ouvert leur foyer, lui sont restés attachés jusque dans la catastrophe où il a sombré, et nous ont transmis les souvenirs et les témoignages où s'évoque l'image la plus véridique de sa personne et de son activité. C'est à l'Université de Bâle qu'il a dû de pouvoir composer, dans l'indépendance d'une retraite anticipée, les œuvres conçues dans la solitude alpestre, mais dont aucune n'avait trouvé d'écho parmi les anciens amis allemands qu'il avait laissés dans sa terre natale. Ainsi, une fois de plus, la Suisse a accompli sa mission providentelle de refuge et de terre d'accueil pour ces grands génies, plus ou moins dépaysés, que Nietzsche entendait rassembler sous la commune appellation de *bons Européens de demain.*

OUVRAGES A CONSULTER

Parmi les ouvrages généraux en langue française, on lira avec profit :

LÉVY-BRUHL, *L'Allemagne depuis Leibniz*, Paris, Hachette.

HENRI LICHTENBERGER, *L'Allemagne moderne. Son évolution*, Paris, Flammarion.

EMILE BRÉHIER, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, Payot.

VICTOR BASCH, *Les Doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne, Leibniz, Kant, Fichte, Hegel*, Paris, Alcan.

SANTAYANA, *L'Erreur de la philosophie allemande*, Paris, Nouvelle librairie nationale.

CHARLES ANDLER, *Le Pangermanisme philosophique (1880-1914)*, Paris, Louis Conard.

ERNEST SEILLIÈRE, *Morales et religions nouvelles en Allemagne*, Paris, Payot.

Parmi les exposés en langue allemande, signalons :

THEOBALD ZIEGLER, *Die geistigen und sozialen Strömungen im 19. und 20. Jahrhundert*, Berlin, Georg Bondi.

WILHELM WINDELBAND, *Geschichte der neueren Philosophie*, tome II, Leipzig, 1922.

ERNST TRŒLTSCH, *Gesammelte Schriften*, tomes I et II, Tübingen, Mohr.

FRITZ STRICH, *Dichtung und Zivilisation*, München, Meyer und Jessen.

LEOPOLD ZIEGLER, *Das heilige Reich der Deutschen*, Darmstadt, Otto Reichl.

CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, Mohr.

JULIUS SCHMIDHAUSER, *Der Kampf um das geistige Reich*, Hamburg 1933.

COMPLÉMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

Cette bibliographie a été établie par Louis Vax, Maître de conférences à la Faculté des Lettres de Nancy

MINDER (Robert), *Allemagnes et Allemands. Essai d'histoire culturelle*, t. I, Paris, Ed. du Seuil. (Importante bibliogr. critique p. 411-464.)

Histoire de la littérature allemande sous la direction de Fernand MOSSÉ par Georges ZINK, Maurice GRAVIER, Pierre GRAPPIN, Henri PLARD, Claude DAVID, Paris, Aubier.

LUKACS (Georg), *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, 1955.

GRAPPIN (Pierre), *La Théorie du génie dans le préclassicisme allemand*, Paris, Presses Universitaires de France.

KORFF (H.A.), *Geist der Goethezeit*, 5 Bd Leipzig, Köhler & Amelang.

DILTHEY (Wilhelm), *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Gœthe, Novalis, Hölderlin*, Stuttgart, B.G. Teubner, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

KLUCKHOHN (Paul), *Das Ideengut der deutschen Romantik*, Tübingen, M. Niemeyer.

STROHSCHNEIDER-KOHRS (Ingrid), *Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung*, Tübingen, Niemeyer.

BÉGUIN (Albert), *L'Ame romantique et le rêve. Essai sur le romantisme allemand et la poésie française*, Paris, J. Corti.

— — (édit.), *Le Romantisme allemand* (Les Cahiers du Sud).

BOUCHER (M.), *Le Sentiment national en Allemagne*, 1948. *Die Idee der deutschen Universität. Die fünf Grundschriften aus der Zeit ihrer Neubegründung durch klassischen Idealismus und romantischen Realismus*. Hrgs. von Ernst ANRICH, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

BERGER (Arnold), *Martin Luther in kulturgeschichtlicher Darstellung*, 4 Bd Berlin, Hofmann.

KÖSTLIN (Julius), *Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften*, 2 Bd Berlin, A. Duncker.

PEUCKERT (Will-Erich), *Die grosse Wende. Das apokalyptische Saeculum und Luther*, Hambourg, 1948.

KOYRÉ (Alexandre), *La Philosophie de Jacob Boehme*, Paris, J. Vrin.

RILLA (Paul), *Lessing und sein Zeitalter*, Berlin, Aufbau-Verlag.

PATON (H.J.), *Categorical Imperative ; a Studie in Kant's moral Philosophy*, London, Hutchinson & C°.

— — *Kant's Metaphysic of Experience ; a Commentary of the first half of the Kritik der reinen Vernunft*, 2 vol., London, G. Allen & Unwin.

WEIL (Eric), *Problèmes kantiens*, Paris, J. Vrin.

LÉON (Xavier), *Fichte et son temps*, 2 t. en 3 vol., Paris, A. Colin.

HYPPOLITE (Jean), *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, M. Rivière.

— —, *Logique et Existence ; essai sur la logique de Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France.

KOJÈVE (Alexandre), *Introduction à la lecture de Hegel, leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Gallimard.

GARAUDY (Roger), *Dieu est mort ; étude sur Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France.

WEIL (Eric), *Hegel et l'Etat*, Paris, J. Vrin.

GLOCKNER (Hermann), *Hegel. Monographie* (Hegel, *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe, Stuttgart, Frommann, Bd XXI & XXII).

LUKACS (Georg), *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Berlin, Aufbau-Verlag.

CORNU (Auguste), *K. Marx et F. Engels. Leur vie et leur œuvre*, 3 vol., Paris, Presses Universitaires de France.

CALVEZ (Jean-Yves), *La Pensée de Karl Marx*, Paris, Ed. du Seuil.

BASCH (Victor), *L'Individualisme anarchiste*, Max Stirner, Paris, F. Alcan.

ANDLER (Ch.), *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, 6 vol., Paris, Gallimard.

FINK (Eugen), *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, Kohlhammer.

BOUCHER (Maurice), *Les Idées politiques de Richard Wagner. Exemple de rationalisme mystique*, Paris, Aubier.

WESTERNHAGEN (Curt von), *Richard Wagner. Sein Werk, sein Wesen, seine Welt*, Zurich, 1956.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS 5

CHAPITRE 1 : L'esprit de la Réforme luthérienne 7

CHAPITRE 2 : Le « Siècle des Lumières » 23

CHAPITRE 3 : L'humanisme classique 41

CHAPITRE 4 : L'Allemagne romantique 53

CHAPITRE 5 : Les « Discours à la Nation allemande » 71

CHAPITRE 6 : La théorie hégélienne de l'Etat 85

CHAPITRE 7 : Le radicalisme philosophique de 1830 à 1848 97

CHAPITRE 8 : Les doctrines irrationalistes 121

CONCLUSION 153

EPILOGUE 163

OUVRAGES A CONSULTER 172

COMPLÉMENTS BIBLIOGRAPHIQUES 173